UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

BINDING LIST APR 1 1924

ABHANDLUNGEN
ZUR SEMITISCHEN RELIGIONSKUNDE
UND SPRACHWISSENSCHAFT

18

Orient. Philol. Z

ABHANDLUNGEN ZUR SEMITISCHEN RELIGIONSKUNDE UND SPRACHWISSENSCHAFT

WOLF WILHELM GRAFEN VON BAUDISSIN

ZUM 26. SEPTEMBER 1917

ÜBERREICHT VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG
UND MIT UNTERSTÜTZUNG DER
STRASSBURGER CUNITZ-STIFTUNG

HERAUSGEGEBEN VON

WILH. FRANKENBERG UND FRIEDR. KÜCHLER

193700
6.9.23

ALFRED TÖPELMANN VERLAG IN GIESSEN
1918

Orient. Philol. Z

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

33

BS
410
Z4
Nr.33-35

Alle Rechte vorbehalten

WOLF WILHELM GRAFEN VON BAUDISSIN

DEN FEINSINNIGEN UND GELEHRTEN ERFORSCHER DER ALTTESTAMENTLICHEN RELIGION UND IHRER GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHÄNGE MIT DEN RELIGIONEN UND KULTEN DES MORGENLANDES

BEGRÜSSEN AN SEINEM 70. GEBURTSTAG IN AUFRICHTIGER VEREHRUNG

DIE UNTERZEICHNETEN:

JOHANNES BAUER, Heidelberg
GEORG BEER, Heidelberg
ALFRED BERTHOLET, Göttingen
KARL BUDDE, Marburg
FRANTS BUHL, Kopenhagen
CARL CLEMEN, Bonn
GUSTAF DALMAN, Greifswald
ADOLF DEISSMANN, Berlin
MARTIN DIBELIUS, Heidelberg
ERNST VON DOBSCHÜTZ, Halle
OTTO EISSFELDT, Berlin
WILHELM FRANKENBERG, Cassel
HUGO GRESSMANN, Berlin
HERMANN GUTHE, Leipzig
PETER JENSEN, Marburg
PAUL KAHLE, Gießen
PAUL KLEINERT, Berlin
FRIEDRICH KÜCHLER, Straßburg
MAX LÖHR, Königsberg
KARL MARTI, Bern
JOHANNES MEINHOLD, Bonn
NILS MESSEL, Kristiania
THEODOR NÖLDEKE, Straßburg
WILHELM NOWACK, Straßburg
EDUARD SACHAU, Berlin
OTTO SCHROEDER, Berlin

Vorwort

Die Ausführung des Planes, dem hochverehrten Jubilar an seinem Ehrentage ein sichtbares Zeichen herzlicher Anteilnahme und dankbarer Gesinnung zu überreichen, ist durch die hochherzige Hilfe der Straßburger Cunitz-Stiftung überhaupt erst möglich geworden. Ihrer Verwaltung sprechen deshalb die Herausgeber, zugleich im Namen aller Mitarbeiter, für die gütige Unterstützung verbindlichsten Dank aus.

Die Nöte der Kriegszeit haben das Werk vielfach und zuletzt noch im sicheren Hafen gefährdet, und ohne die sehr tätige Hilfe, mit der einer der Mitarbeiter den Herausgebern zur Seite stand, wäre das Unternehmen kaum geglückt. Die Drucklegung hatte sich lediglich durch die Schwierigkeit der Verhältnisse so verzögert, daß zum Jubeltage selbst nur etwa zwei Drittel der Beiträge vorliegen konnten. Die Fertigstellung des Restes hat aus denselben Gründen noch ein reichliches halbes Jahr in Anspruch genommen und die Geduld der Mitarbeiter auf eine harte Probe gestellt, die nun zu unserer Freude beendet ist.

Es bleibt uns zum Schluß noch die angenehme Pflicht, allen den Herren, die zum Zustandekommen des Ganzen mit Rat und Tat beigetragen haben, herzlich und aufrichtig zu danken.

Mai 1918.

Die Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Eißfeldt, Otto, (Berlin) — Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin 1

Bauer, Johannes, (Heidelberg) — Das Bilderverbot im Heidelberger Katechismus 17

Beer, Georg, (Heidelberg) — Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jes 40—55. Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch 29

Bertholet, Alfred, (Göttingen) — Zur Stelle Hohes Lied 4 8 . . . 47

Budde, Karl, (Marburg) — Jesaja 13 55

Buhl, Frants, (Kopenhagen) — Über Dankbarkeit im Alten Testament und die sprachlichen Ausdrücke dafür 71

Clemen, Carl, (Bonn) — Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin 83

Dalman, Gustaf, (Greifswald) — Die Stammeszugehörigkeit der Stadt Jerusalem und des Tempels 107

Deißmann, Adolf, (Berlin) — Ephesia Grammata 121

Dibelius, Martin, (Heidelberg) — Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums 125

Dobschütz, Ernst von, (Halle) — Prophetenbilder und Prophetensprüche 151

Eißfeldt, Otto, (Berlin) — Zum Zehnten bei den Babyloniern . . 163

Frankenberg, Wilhelm, (Cassel) — Bemerkungen zur Bildung des semitischen Pronominale an der Hand des Hebräischen . . . 175

Greßmann, Hugo, (Berlin) — Hadad und Baal nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten 191

Guthe, Hermann, (Leipzig) — Das Passahfest nach Dtn 16 . . . 217

Jensen, Peter, (Marburg) — Die Joseph-Träume 233

Kahle, Paul, (Gießen) — Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift 247

Kleinert, Paul, (Berlin) — El 261

Küchler, Friedrich, (Straßburg) — Das priesterliche Orakel in Israel und Juda 285

Seite

Löhr, Max, (Königsberg) — Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob 303

Marti, Karl, (Bern) — Zur Komposition von Amos 1_3—2_3 . . . 323

Meinhold, Johannes, (Bonn) — Indogermanen in Kanaan? . . . 331

Messel, Nils, (Kristiania) — Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermutlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen 355

Nöldeke, Theodor, (Straßburg) — Halleluja 375

Nowack, Wilhelm, (Straßburg) — Der erste Dekalog 381

Sachau, Eduard, (Berlin) — Die Christianisierungs-Legende von Merw 399

Schroeder, Otto, (Berlin) — Über Adresse und Grußformel in den altbabylonischen Briefen 411

Eißfeldt, Otto, (Berlin) — Nachtrag zum Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin 419

Register. Von **Friedrich Küchler** 421

Berichtigungen

S. 4, Z. 7 v. u. lies „und die“ statt „und der“.
S. 44, Z. 3 v. u. lies „Jes 53 10“ statt „Jer 53 10“.
S. 107, Z. 2 v. o. lies „Judäer“ statt „udäer“.
S. 115, Z. 17 v. o. lies „Patr.“ statt „Proph.“.
S. 118, Z. 16 v. u. lies „Midd. V 4“ statt „Midd. v. 4“.
S. 156, Z. 10 v. u. lies „Abdias 15. 17“ statt „Abdias 1 15. 17“.
S. 229, Z. 10 v. o. lies „2 Reg 23 21“ statt „v. 21“.
S. 231, Z. 19 v. o. lies „und“ statt „nd“.
S. 374, Z. 19 v. u. lies „Sim. 6 5“ statt „Sim. 65“.

Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin.[1]

Von

Otto Eißfeldt.[2]

1870 Der Apostat Bodo. Einige Zusätze und Berichtigungen zu der Abhandlung von Dr. Kalkar, Saat auf Hoffnung, im Jahrg. 1870, S. 265 f. dieser Zeitschrift in: „Saat auf Hoffnung", herausg. von Delitzsch und Becker, S. 363—369. [1

Translationis antiquae arabicae libri Iobi quae supersunt ex apographo codicis Musei Britannici nunc primum edidit atque illustravit. Diss. inaug. 124 S. Leipzig, Dörffling & Franke. [2

1871 Über arabische Übersetzungen des Buches Job in: Zeitschrift für lutherische Theologie, 32. Jahrg., S. 601—605. [3

1872 Eulogius und Alvar. Ein Abschnitt spanischer Kirchengeschichte aus der Zeit der Maurenherrschaft. VIII, 213 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [4

---

1) Abkürzungen:

RE² = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl., Leipzig, Hinrichs 1877—1888.
RE³ = Dasselbe, 3. Aufl. 1896—1913.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung, Leipzig, Hinrichs 1876 ff.
JDTh = Jahrbücher für deutsche Theologie. Stuttgart, bzw. Gotha, R. Besser 1856—1878.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken, Gotha, F. A. Perthes 1828 ff.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, Brockhaus 1847 ff.
ARW = Archiv für Religionswissenschaft. Freiburg i. Br., Mohr bzw. Leipzig, Teubner 1898 ff.
DLZ = Deutsche Literaturzeitung, Berlin, Weidmann 1880 ff.

2) Herrn stud. theol. Bertram-Berlin bin ich für freundliche Hilfe zu Dank verpflichtet.

1874 Jahve et Moloch sive de ratione inter deum Israelitarum et Molochum intercedente (Diss. inaug.). 86 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [5

Zur spanischen Kirchengeschichte. 1. Liber scintillarum. 2. Die spanische Ära in: Zeitschrift für lutherische Theologie, 35. Jahrg., S. 222—226. [6

1876 Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft I. X, 336 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [7

I. Über den religionsgeschichtlichen Wert der phönizischen Geschichte Sanchuniathons . . . . . S. 1—46.
II. Die Anschauung des Alten Testaments von den Göttern des Heidentums . . . . . S. 47—177.
III. Der Ursprung des Gottesnamens *Ἰάω*. Ein Beitrag zur Geschichte des Tetragrammaton . . . . . S. 179—254.
IV. Die Symbolik der Schlange im Semitismus, besonders im Alten Testament . . . . . S. 255—292.
V. Die Klage über Hadad-Rimmon (Sach 12 11) . . . . . S 293—325.

Rezensionen.

Ewald, H., Über das Leben des Menschen und das Reich Gottes. A. u. d. T.: Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes. 4. Bd. XVI, 279 S. Leipzig, Böhme & Drescher 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 52—55. [8

Lenormant, F., Les sciences occultes en Asie. La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes. X, 363 S. Paris, Maisonneuve & Co. 1874 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 73—76. [9

Graecus Venetus. Pentateuchi, Proverbiorum, Ruth, Cantici, Ecclesiastae, Threnorum, Danielis versio graeca. Ex unico bibliotheca S Marci Venetae codice nunc primum uno volumine comprehensam atque apparatu critico et philologico instructam ed. Osc. Gebhardt. Praefatus est Fr. Delitzsch. Cum imagine duplicis scripturae codicis lithogr. LXX, 592 S. Leipzig, Brockhaus 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 107 f. [10

Cte de Vogüé, Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal. Communication faite à l'Académie des inscriptions et belles-lettres (Extrait des comptes rendus de l'Ac. des inscr. et b.-l.) 25 S. u. 1 Tafel. Paris, Imprimerie nationale 1875 und [11

Euting, J., Sechs phönikische Inschriften aus Idalion. 17 S. u. 3 Tafeln. Straßburg, Trübner 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 185—188. [12

Koch, A., Moabitisch oder Selimisch? Die Frage der moabitischen Altertümer neu untersucht. Mit 5 lithogr. Tafeln. VIII, 98 S. Stuttgart, Schweizerbart 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 262—265. [13

Keil, C. F, Handbuch der biblischen Archäologie. 2. Aufl. Mit 4 lithogr. Tafeln. XIV, 766 S. Frankfurt a. M., Heyder & Zimmer 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 284—286. [14

Lenormant, F., Les sciences occultes en Asie. La divination et la science des présages chez les Chaldéens. 236 S. Paris, Maisonneuve & Co. 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 305—307. [15

1876 Riehm, Ed., Die messianische Weissagung. Ihre Entstehung, ihr zeitgeschichtlicher Charakter und ihr Verhältnis zu der neutestamentlichen Erfüllung. VIII, 214 S. Gotha, Perthes 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 331 f. [16

Schäfer, B., Das Hohe Lied. Neu untersucht, übersetzt und erklärt. 275 S. Münster, Theissing 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 355 f. [17

Schultze, M., Handbuch der ebräischen Mythologie. Sage und Glaube der alten Ebräer in ihrem Zusammenhang mit den religiösen Anschauungen anderer Semiten, sowie der Indogermanen und Ägypter. X, 294 S. Nordhausen, Förstemann 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 389 f. [18

Die Psalmen. Hebräischer Text mit einer kurzen Auslegung von Dr. Aug. Heiligstedt. 1. Heft: Psalm 1—25. 72 S. Halle, Herrmann 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 435 f. [19

Datema, P. G., De Dekaloog. Academisch proefschrift usw. 79 S. Utrecht, A. J. van Huffel 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 457 f. [20

Goldziher, I., Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung. Untersuchungen zur Mythologie und Religionswissenschaft. XXXII, 402 S. Leipzig, Brockhaus 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 461—464. [21

Steglich, E. A., Skizzen über Schrift- und Bücherwesen der Hebräer zur Zeit des alten Bundes. 16 S. Leipzig, Hinrichs 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 481. [22

Neteler, B, Das Buch Isaias aus dem Urtext übersetzt und mit Berücksichtigung seiner Gliederung und der auf seinen Inhalt sich beziehenden assyrischen Inschriften erklärt. 320 S. Münster, Theissing 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 481—483. [23

Davidson, B., A Concordance of the Hebrew and Chaldee Scriptures. Revised and corrected. VIII, 904 S. London, Bagster & Sons 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 533 f. [24

Smith, George, The Chaldean account of Genesis. XVI, 319 S. London, Low & Co. 1876 und [25

Smith's, George, Chaldäische Genesis. Autorisierte Übersetzung von Herm. Delitzsch. Nebst Erläuterungen und fortgesetzten Forschungen von Dr. Friedr. Delitzsch. XIV, 321 S. Leipzig, Hinrichs 1876 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 577 bis 582. [26

Lenormant, F., Die Anfänge der Kultur. Geschichtliche und archäologische Studien Autoris. vom Verf. rev. u. verb. Ausg. 2 Bde. VIII, 267 u. 309 S. Jena, Costenoble 1875 in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp 657—660. [27

Kuenen, A., Yahveh and the ‚other gods' [in: The Theological Review (Williams & Norgate) Nr. LIV, July 1876, S. 329—366] in: ThLZ, 1. Jahrg., Sp. 661 bis 664. [28

1877 Art. „Abaddon" in: RE², Bd. I, S. 5. [29

„ „Adrammelech" „ „ „ S. 159 f. [30

„ „Anammelech" „ „ „ S. 368 f. [31

„ „Apharsäer" „ „ „ S. 477. [32

„ „Apharsatechäer" „ „ „ S. 477. [33

„ „Archewäer" „ „ „ S. 613. [34

1877 Art. „Arkiter“ in: RE², Bd. I, S. 645 f. [35
„ „Asima“ „ „ „ S. 709. [36
„ „Asmodi“ „ „ „ S. 711 f. [37
„ „Astarte und Aschera“ „ „ „ S. 719—725. [38
„ „Atargatis“ „ „ „ S. 736—740. [39

Rezensionen.

Curtiss, S. I., jr., The name Machabee. 42 S. u. 1 Tafel. Leipzig, Hinrichs 1876 in: JDTh, Bd. 22, S. 141—143. [40

v. Gutschmid, A., Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Die Assyriologie in Deutschland. XXVI, 158 S. Leipzig, Teubner 1876 in: JDTh, Bd. 22, S. 313—318. [41

Kaulen, F., Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 1. Hälfte (A. u. d. T.: Theologische Bibliothek IX). VI, 152 S. Freiburg i. Br., Herder 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 13—16. [42

Murphy, J. G., A critical and exegetical Commentary on the Book of Psalms, with a new translation. X, 694 S. Andover, Draper 1875 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 17 f. [43

Heibert, H., Vom Paradies bis zum Schilfmeer. Parallelen zwischen biblischen und außerbiblischen Berichten. VII, 127 S. Gera, Griesbach 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 31. [44

Lange, J. P., Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi. Theologisch-homiletisch bearbeitet. [Theol.-hom. Bibelwerk. A. T., 20. Teil]. XXVII, 155 S. Bielefeld, Velhagen & Klasing 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 193—195. [45

Nestle, E., Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. VIII, 215 S. Haarlem, de Erven F. Bohn. Leipzig, Harrassowitz 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 254—259. [46

Scholz, A., Die Keilschrift-Urkunden und die Genesis. 91 S. Würzburg, Wörl 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 281. [47

Le Hir, Les trois grands prophètes Isaie, Jérémie, Ezéchiel, analyses et commentaires. Avec traduction de l'hébreu en français des parties principales. Publiés par Grandvaux. IV, XXVI, 403 S. Paris, Poussielgue frères 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 281—283. [48

Bibliotheca Orientalis 1876. Zusammengestellt von Karl Friederici. 86 S. London, Trübner & Co. Leipzig, Otto Schulze in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 313 f. [49

Lüken, H., Die Stiftungsurkunde des Menschengeschlechts, oder die mosaische Schöpfungsgeschichte, erläutert und bestätigt durch die Sagen der Völker und der Naturwissenschaft. VIII, 156 S. Freiburg i. Br., Herder 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 314—316. [50

Guthe, H., De foederis notione Jeremiana. IV, 67 S. Leipzig, Hinrichs 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 345—349. [51

Fürst, J., Hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 3. verb. u. verm. Aufl., bearb. von Dr. Vict. Ryssel. 2 Bde. XLVIII, 806 u. 667 S. Leipzig, Tauchnitz 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 377—379. [52

1877 Maspero's, G., Geschichte der morgenländischen Völker im Altertum. Nach der 2. Aufl. des Originals übers. von Dr. Rich. Pietschmann, mit einem Vorwort von Prof. G. Ebers, vollst. Reg. u. 1 lith. Karte. XI, 644 S. Leipzig, Engelmann 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 409–413. [53

Boegner, A., La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament. 136 S. Strasbourg, Imprimerie de J. H. Ed. Heitz 1876 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 413–415. [54

Tiele, C. P., De Vrucht de Assyriologie voor de vergelijkende Geschiedenis der Godsdiensten. 44 S. Amsterdam, P. W. van Kempen & Zn 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 684. [55

Kaempf, S. J., Das Hohelied, aus dem hebräischen Originaltext ins Deutsche übertragen, wie auch sprachlich und sachlich erläutert und mit einer umfassenden Einleitung versehen, XLVI, 214 S. Prag, Mercy 1877 in: ThLZ, 2. Jahrg., Sp. 684—686. [56

1878 Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft II. VIII, 286 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [57

I. Der Begriff der Heiligkeit im Alten Testament . . . . . S. 1—142.
II. Heilige Gewässer, Bäume und Höhen bei den Semiten, insbesondere bei den Hebräern . . . . . S. 143—269.

Art. „Baal und Bel" in: RE², Bd. II, S. 27—38. [58
„ „Beelzebub" „ „ „ S. 209—211. [59
„ „Belial" „ „ „ S. 238 f. [60
„ „Dagon" „ „ Bd. III, S. 460—463. [61
„ „Dodanim" „ „ „ S. 634 f. [62
„ „Drache zu Babel" „ „ „ S. 686 f. [63

Rezensionen.

Riehm, E. C. A., Der Begriff der Sühne im Alten Testament. 88 S. Gotha, F. A. Perthes 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 1—4. [64

Scholz, P., Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern. Mit 5 Steintafeln. X, 482 S. Regensburg, Manz 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 25—28. [65

Spol, E., Dictionnaire de la Bible ou Explication de tous les noms propres historiques et géographiques de l'ancien et du nouveau testament. 228 S. Paris, Gaume & Co. 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 201 f. [66

Hoffmann, D., Abhandlungen über die pentateuchischen Gesetze. 1. Heft. 92 S. Berlin, Driesner 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 202 f. [67

Rohling, A., Das Buch des Propheten Daniel. Übersetzt und erklärt. VII, 372 S. Mainz, Kirchheim 1876 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 331 f. [68

Nowack, W., Die assyrisch-babylonischen Keil-Inschriften und das Alte Testament. 25 S. Berlin, Mayer & Müller 1878 und [69

Tiele, P., Die Assyriologie und ihre Ergebnisse für die vergleichende Religionsgeschichte. Aus dem Holländischen von K. Friederici. 24 S. Leipzig, Otto Schulze 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 391 f. [70

1878 Schäfer, B., Die religiösen Altertümer der Bibel. Mit 1 Fig.-Taf. X, 208 S. Münster, Theissing 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 409 f. [71

Sillem, C. H. W., Das alte Testament im Lichte der assyrischen Forschungen und ihrer Ergebnisse. I. Die Genesis. 39 S. Leipzig, Otto Schulze 1877 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 483. [72

Renan, E., Mélanges d'histoire et de voyages. XIV, 530 S. Paris, Calmann Lévy 1878 in: ThLZ, 3. Jahrg., Sp. 577—579. [73

1879 Art. „Edom (Esau), Edomiter; Idumäa, Idumäer" in: RE², Bd. IV, S. 38—44. [74

„ „Gad (Gottheit)" „ „ „ S. 722 f. [75

„ „Hadad" „ „ Bd. V, S. 491 f. [76

„ „Hadadeser" „ „ „ S. 492. [77

„ „Hadad-Rimmon" „ „ „ S. 492—494. [78

„ „Hadoram" „ „ „ S. 499 f. [79

„ „Hadrach" „ „ „ S. 500 f. [80

„ „Haine, heilige, bei den Hebräern" „ „ „ S. 550—552. [81

„ „Hasael" „ „ „ S. 630 f. [82

Rezensionen.

Kleinert, P., Abriß der Einleitung zum Alten Testament in Tabellenform. An Stelle der 3. Aufl. von Hertwig's Einleitungstabellen neu bearbeitet. VIII, 115 S. Berlin, G. W. F. Müller 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 177—180. [83

Hecker, W., Die Israeliten und der Monotheismus. Aus dem Holländischen übersetzt. 66 S. Leipzig, Otto Schulze 1879 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 321—323. [84

Curtiss, S. I., jr., The Levitical Priests. A contribution to the criticism of the Pentateuch. With a preface by Franz Delitzsch, XXIX, 254 S. Edinburgh, Clark 1877 und [85

Curtiss, S. I., jr., De Aaronitici sacerdotii atque Thorae elohisticae origine. III, 40 S. Leipzig, Hinrichs 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 345—348. [86

Schrader, Eb., Keilinschriften und Geschichtsforschung. Ein Beitrag zur monumentalen Geographie, Geschichte und Chronologie der Assyrer. Mit einer Karte. VIII, 555 S. Gießen, Ricker 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 369—372. [87

Lenormant, F., Die Geheimwissenschaften Asiens. Die Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer. Autor. deutsche Ausgabe. XI, 571 S. Jena, Costenoble 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 417 f. [88

Bruston, Ch., L'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux (in: Fac. de Théol. prot. de Montauban. Séance publ. de rentrée le 16 Nov. 1878. Montauban, Typ. Macabiau-Vidallet 1878, S. 7—39; auch in: Revue théol. Janv. 1879, S. 199—231) in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 418 f. [89

Schultz, Herm., Alttestamentliche Theologie. Die Offenbarungsreligion auf ihrer vorchristlichen Entwicklungsstufe. 2. Aufl. XII, 838 S. Frankfurt a. M., Heyder & Zimmer 1878 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 465—470. [90

Heilprin, M., The historical poetry of the ancient Hebrews, translated and critically examined. Vol. I. 243 S. New York, Appleton & Co. 1879 in: ThLZ, 4. Jahrg., Sp. 586 f. [91

1880 Art. „Höhendienst der Hebräer“ in: RE², Bd. VI, S. 181—193. [92
„ „Kalb, goldenes. Kälberdienst“ „ „ „ S. 395—400. [93
„ „Kemosch“ „ „ „ S. 636—639. [94

Rezensionen.

Lefèvre, A., Religions et mythologies comparées. 2. ed. XX, 365 S. Paris, Leroux 1878 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 1f. [95

Müller, J., Die außerbiblischen Religionen dargestellt für höhere Lehranstalten und gebildete Leser. IV, 140 S. Aarau, Christen 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 2f. [96

Merx, A., Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren. Nebst dem äthiopischen Text des Joel, bearbeitet von Prof. Dr. A. Dillmann. VIII, 458 S. Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 54—58. [97

Littré, E., Comment dans deux situations historiques les Sémites entrèrent en compétition avec les Aryens pour l'hégémonie du monde et comment ils y faillirent. (Tiré de la Revue de la „Philosophie positive“.) 52 S. Leipzig, Otto Schulze 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 85f. [98

Roskoff, G., Das Religionswesen der rohesten Naturvölker. XIV, 179 S. Leipzig, Brockhaus 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 153f. [99

Schaefer, A., Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Ägypten bis zum Beginne des babylonischen Exils mit Berücksichtigung der Resultate der Ägyptologie und Assyriologie. VIII, 141 S. Münster, Russell 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 180f. [100

Rohling, A., Das Salomonische Spruchbuch. Übersetzt und erklärt. XLIII, 416 S. Mainz, Kirchheim 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 277f. [101

Hitzig's, F., Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des alten Testaments. Hrsg. von Pfr. Prof. Lic. J. J. Kneucker. Mit dem Bilde Hitzig's und einer Lebens- und Charakterskizze. XIV, 64 und 224 S. Karlsruhe, Reuther 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 321—326. [102

Tiele's, C. P., Kompendium der Religionsgeschichte. Ein Handbuch zur Orientierung und zum Selbststudium, übersetzt und hrsg. von Lic. Dr. F. W. T. Weber. XI, 299 S. Berlin, Schleiermacher 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 377—380. [103

Sabatier, A., Mémoire sur la notion hébraïque de l'esprit und [104

Berger, Ph., L'ange d'Astarté. Étude sur la seconde inscription d'Oum-el-Awamid. (Gratulationsschrift der protestantischen Theologen-Fakultät zu Paris für Herrn Prof. Ed. Reuß in Straßburg.) 55 S. Paris, Fischbacher 1879 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 380—385. [105

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes avec le concours de MM. A. Barth, A. Bouché-Leclercq, P. Decharme etc. 1. année, Tome 1. 6 nrs. nr. 1. 160 S. m. 1 Taf. Paris, Leroux 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 401—404. [106

Lenormant, F., Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. De la création de l'homme au déluge. XXII, 630 S. Paris, Maisonneuve & Co. 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 427—429. [107

Müller, F. Max, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des alten Indiens. XVI, 439 S. Straßburg, Trübner 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 452—454. [108

1880 Wurm, P., Der Buddhismus oder der vorchristliche Versuch einer erlösenden Universalreligion. 50 S. Gütersloh, Bertelsmann 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 473f. [109

Murray, Th. Ch., Lectures on the origin and growth of the Psalms. VIII, 319 S. New York, Scribner's Sons 1880 in: ThLZ, 5. Jahrg., Sp. 629f. [110

1881 Art. „Male, Malzeichen bei den Hebräern" in: RE², Bd. IX, S. 174—177. [111

„ „Meni" „ „ „ S. 544. [112

„ „Merodach" „ „ „ S. 610f. [113

„ „Merodach-Baladan" „ „ „ S. 611f. [114

Rezensionen.

De Jong, P., Over de met ab, ach enz. zamengestelde Hebreeuwsche Eigennamen. (Overgedrukt uit de Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, 2de Reeks, Deel X.) 15 S. Amsterdam, J. Müller 1880 in: ThLZ, 6 Jahrg., Sp. 1—3. [115

De Visser, J. Th., De Daemonologie van het Oude Testament. Proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Godgeleerdheit. X, 177 S. Utrecht, Blanche & Co. 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 26—28. [116

Heilprin, M., The historical poetry of the ancient Hebrews, translated and critically examined. Vol. II. 213 S. New York, Appleton & Co. 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 74. [117

Sayous, Ed., Jésus Christ d'après Mahomet ou les notions et les doctrines Musulmanes sur le Christianisme. 92 S. Leipzig, Otto Schulze 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 76f. [118

Wiedemann, A,, Geschichte Ägyptens von Psametich I. bis auf Alexander den Großen, nebst einer eingehenden Kritik der Quellen zur ägyptischen Geschichte. VIII, 312 S. Leipzig, Barth 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 123—125. [119

Schmidt, Eug. v., Die Philosophie der Mythologie und Max Müller. III, 108 S. Berlin, C. Duncker 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 145—148. [120

The Hebrew Migration from Egypt. XI, 440 S. mit 1 lith. Karte. London, Trübner & Co. 1879 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 153—155. [121

Nöldeke, Th., Über den Gottesnamen El (אֵל). Auszug aus dem Monatsbericht der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 14 Okt. 1880, S. 760—776 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 177—179. [122

Reville, A., Prolégomènes de l'Histoire des Religions. III, 319 S. Paris, Fischbacher 1881 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 225—228. [123

Bastian, A., Die heilige Sage der Polynesier. Kosmogonie und Theogonie. XIII, 304 S. Leipzig, Brockhaus 1881 in: ThLZ, 6 Jahrg., Sp. 249f. [124

Musée Guimet. Catalogue des objects exposés précédé d'un aperçu des religions de l'Inde, de la Chine et du Japon. 6, 112 S. mit 3 Tafeln. Lyon, Imprimerie Pitrat aîné 1880 und [125

Annales du Musée Guimet. Tome premier. 386 S. mit 9 Tafeln. Paris, Leroux 1880 in: ThLZ, 6. Jahrg., Sp. 297—300. [126

1882 Art. „Moloch" in: RE², Bd. X, S. 168—178. [127

„ „Mond bei den Hebräern" „ „ „ S. 213—217. [128

1882 Art. „Nebo“ in: RE², Bd. X, S. 460—463. [129
„ „Nergal“ „ „ „ S. 476—478. [130
„ „Nibchaz“ „ „ „ S. 529f. [131
„ „Nisroch“ „ „ „ S. 604f. [132

Rezensionen.

Horst, L., Leviticus XVII—XXVI und Hesekiel. Ein Beitrag zur Pentateuch-Kritik. 97 S. Colmar, Barth 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 193—195. [133

Trumpp, E, Die Religion der Sikhs. Nach den Quellen dargestellt. IV, 124 S. Leipzig, Otto Schulze 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 217f. [134

Krummel, L., Die Religion der Arier nach den indischen Vedas. (Sammlung von Vorträgen, hrsg. von W. Frommel und F. Pfaff. 6. Bd., 5. u. 6. Heft.) 51 S. Heidelberg, Winter 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 265f. [135

Annales du Musée Guimet. Tome II. 577 S. Lyon, Imprimerie Pitrat aîné 1881. Tome III. XXXVIII, 292 S. mit Tafeln. Paris, Leroux 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp 289f. [136

Kautzsch, E., Über die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. 59 S. Tübingen, Fues 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 290—292. [137

Kaulen, F., Einleitung in die heilige Schrift Alten und Neuen Testaments. 2. Hälfte. 1. Abteilung: Besondere Einleitung in das Alte Testament. (A. u. d. T.: Theologische Bibliothek XX.) S. 153—370. Freiburg i. Br., Herder 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 313—315. [138

Renouf, Le P., Vorlesungen über Ursprung und Entwickelung der Religion, erläutert an der Religion der alten Ägypter. Autoris. Übersetzung. VII, 240 S. Leipzig, Hinrichs 1882 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 337—339. [139

Steude, E. G., Ein Problem der allgemeinen Religionswissenschaft und ein Versuch seiner Lösung. 107 S. Leipzig, J. Naumann 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 340f. [140

Lippert, J., Die Religionen der europäischen Kulturvölker, der Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer, in ihrem geschichtlichen Ursprunge. XVI, 496 S. Berlin, Th. Hofmann 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 385—387. [141

Bruston, Ch., Histoire critique de la Littérature Prophétique des Hébreux depuis les origines jusqu'à la mort d'Isaie. VIII, 272 S. Paris, Fischbacher 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 387f. [142

Vernes, M., Mélanges de critique religieux. XV, 348 S. Paris, Fischbacher 1881 in: ThLZ, 7. Jahrg., Sp. 409—412. [143

1883 Art. „Rimmon“ in: RE², Bd. XII, S. 797—799. [144

Rezensionen.

Reuß, E., Die Geschichte der heiligen Schriften Alten Testaments. XV, 743 S. Braunschweig, C. A. Schwetschke & Sohn 1881 in: ThStKr, 56. Jahrg., S. 818—848. [145

Kaulen, Fr., Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. 2. Aufl. Mit 49 Illustr., einer Inschrifttafel und 2 Karten. VIII, 223 S. Freiburg i. Br., Herder 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 246. [146

1883 Orelli, C. v., Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt. VI, 538 S. Wien, Faesch 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 265—269. [147

Milloué, L. de, Le Bouddhisme, son histoire, ses dogmes, son extension et son influence sur les peuples chez lesquels il s'est répandu. Soçiété d'Anthropologie de Lyon, Conférence publique. 23 S. Lyon, Imprimerie R. Storck 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 289. [148

Davids, T. W. Rh., Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by some points in the history of Indian Buddhism. Hibbert Lectures. VII, 262 S. London, Williams & Norgate 1881 und [149

Kuenen, A., National religions and universal religions. Hibbert Lectures. 350 S. London, Williams & Norgate 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 313—318. [150

Annales du Musée Guimet. Tome IV. 315 S mit Tafeln. Paris, Leroux 1882 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 337—339. [151

Gunning, J. H, JHz., De Goddelijke Vergelding hoofdzakelijk volgens Exodus XX, 5. 6 en Ezechiël XVIII, 20. XV, 171 S. Utrecht, Stoom Boek-en Steendrukkerij „de Industrie" J. van Druten 1881 in: ThLZ, 8. Jahrg., Sp. 361—363. [152

Fenton, J., Early hebrew life: A study in sociology XXIV, 102 S. London, Trübner & Co. 1880 in: ThLZ, 8. Jahrg, Sp. 387 f. [153

1884 Art. „Sanchuniathon" in: RE², Bd. XIII, S. 364—372. [154

„ „Saturn" „ „ „ S. 405—409. [155

„ „Sonne bei den Hebräern" „ „ Bd. XIV, S. 423—427. [156

1885 Der heutige Stand der alttestamentlichen Wissenschaft in: Vorträge, gehalten auf der Theol. Conf. zu Gießen am 12. Juni 1884. VI, 60 S. Gießen, J. Ricker. S. 35—60. [157

Art. „Sukkoth Benoth" in: RE², Bd. XV, S. 60f. [158

Entgegnung auf die Rezension von Prof. Stade Sp 16 in: ThLZ, 10. Jahrg., Sp. 76f. [159

1888 Zur Erklärung des Buches Jesaja c. 15. 16 in: ThStKr, 61. Jahrg., S. 509—521. [160

1889 Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums. XVI, 312 S. Leipzig, S. Hirzel. [161

1890 The late Prof. Delitzsch in: The Expositor. London. Fourth Series, Vol. I, S. 465—472. [162

Rezension.

Delitzsch, Franz, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke. 176 S. Leipzig, Dörfling & Franke 1888 in: ThLZ, 15. Jahrg., Sp. 161—166. [163

1893 Die alttestamentliche Spruchdichtung. Rede, gehalten beim Antritt des Rektorats der Univ. Marburg am 15. Okt. 1893. 24 S. Leipzig, S. Hirzel. [164

1894 Berichtigung. Zu der Besprechung meiner Rede: „Die alttestl. Spruchdichtung“ Sp. 237f. in: ThLZ, 19. Jahrg., Sp. 333. [165

1895 August Dillmann in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung. München 1895, Nr. 123, S. 1—3; Nr. 124, S. 1—4; Nr. 125, S. 3—5. [166

Separat gedruckt unter dem Titel:
August Dillmann. 30 S. Leipzig, S. Hirzel. [167

August Dillmann in: The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. London, S. 448—452. [168

1896 Art. „Abaddon“ in: RE³, Bd. I, S. 14. [169
„ „Adrammelech“ „ „ „ S. 186f. [170
„ „Alvar von Corduba“* „ „ „ S. 426—428. [171
„ „Anammelech“* „ „ „ S. 487f. [172
„ „Apharsäer“ „ „ „ S. 609. [173
„ „Apharsatechäer“* „ „ „ S. 609—611. [174
„ „Archewäer“ „ „ „ S. 782f. [175

1897 Art. „Arkiter“ in: RE³, Bd. II, S. 55f. [176
„ „Asima“ „ „ „ S. 133. [177
„ „Asmodi“ „ „ „ S. 142f. [178
„ „Astarte u. Aschera“* „ „ „ S. 147—161. [179
„ „Atargatis“* „ „ „ S. 171—177. [180
„ „Baal u. Bel“* „ „ „ S. 323—340. [181
„ „Beelzebub“* „ „ „ S. 514—516. [182
„ „Belial“ „ „ „ S. 548f. [183

The original meaning of ‚Belial‘ in: The Expository Times. Edinburgh. Vol. IX, S. 40—45. [184

Rezension.

Tiele, C. P., Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander den Großen. Deutsche autoris. Ausgabe von G. Gehrich. 1. Bd., 2. Hälfte: Geschichte der Religion in Vorderasien. Bibliographische Anmerkungen. XX, S 217—446. Gotha, F. A. Perthes 1896 in: ThLZ, 22. Jahrg., Sp. 289—295. [185

1898 Art. „Dagon“ in: RE³, Bd. IV, S. 424—427. [186
„ „Dillmann“ „ „ „ S. 662—669. [187
„ „Dodanim“* „ „ „ S. 711—713. [188
„ „Drache zu Babel“ „ „ Bd. V, S. 3—12. [189

Zu den hier und im Folgenden mit * versehenen Artikeln finden sich Berichtigungen und Ergänzungen in Bd. 23 u. 24 „Ergänzungen und Nachträge“ 1913.

1898 Art. „Edom“* in: RE³, Bd. V, S. 162—170. [190
„ „Eulogius von Corduba“* „ „ „ S. 594—597. [191

Rezension.

Wildeboer, G., Die Sprüche. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament. Hrsg. von K. Marti. XV. Abteilg.) XXIV, 95 S. Freiburg i. Br., Mohr 1897 in: ThLZ, 23. Jahrg., Sp 186—190. [192

1899 Art. „Feldgeister, Feldteufel (Dämonen im Alten Testament)“* in: RE³, Bd. VI, S. 1—23. [193
„ „Gad“ „ „ „ S. 328—336. [194
„ „Hadad“ „ „ Bd. VII, S. 283—286. [195
„ „Hadadeser“ „ „ „ S. 286f. [196
„ „Hadad-Rimmon“ „ „ „ S. 287—295. [197
„ „Hadoram“ „ „ „ S. 299f. [198
„ „Hadrach“ „ „ „ S. 300f. [199
„ „Haine, heilige, bei den Hebräern“ „ „ „ S. 348—351. [200
„ „Hasael“ „ „ „ S. 452f. [201

Rezensionen.

Nowack, W., Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt. (Handkommentar zum Alten Testament, hrsg. von W. Nowack, III. Abt., Die prophetischen Bücher, 4. Bd.) IV, 412 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1897 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 100—106. [202

Lury, J., Geschichte der Edomiter im biblischen Zeitalter. 67 S. Diss. Bern. Bern, Druck von Wechselmann 1897 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 132—135. [203

Hoonacker, A. van, Le Sacerdoce Lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux. X, 465 S. Louvain, J. B. Istas 1899 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 359—363. [204

Frey, J., Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. VIII, 244 S. Leipzig, Deichert 1898 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 530—533. [205

Köberle, J., Die Tempelsänger im Alten Testament. Ein Versuch zur israelitischen und jüdischen Kultusgeschichte. VIII, 205 S. Erlangen, F. Junge 1899 in: ThLZ, 24. Jahrg., Sp. 676—678. [206

1900 Art. „Höhendienst der Hebräer“ in: RE³, Bd. VIII, S. 177—195. [207

Rezension.

Smit, G, De Profetie van Habakuk. Proefschrift. VI, 114 S. Utrecht, A. J. v. Huffel 1900 in: ThLZ, 25. Jahrg., Sp. 292 f. [208

1901 Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes. XVIII, 824 S. Leipzig, S. Hirzel. [209
Art. „Kalb, goldenes. Kälberdienst“* in: RE³, Bd. IX, S. 704—713. [210
„ „Kemosch“ „ Bd. X, S. 243—246. [211

1902 Art. „Priests and Levites“ in: A Dictionary of the Bible, ed. by James Hastings. Edinburgh, Clark. Bd. IV, Sp. 67—97. [212

1903 Art. „Malsteine bei den alten Hebräern (Mazzeben)“* in: RE³, Bd. XII, S. 130—146. [213

Art. „Malzeichen am Körper (Haarverschneiden, Selbstverwundungen, Stigmata) bei den alten Hebräern“ in: RE³, Bd. XII, S. 146—153. [214

Art. „Meni“ „ „ S. 575—577. [215

„ „Moloch“* „ Bd. XIII, S. 269—303. [216

„ „Mond bei den Hebräern“ „ „ S. 337—349. [217

„ „Nanaia“ „ „ S. 631—645. [218

Das Vorwort S. V—XII in Curtiss, S. I., Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients. Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. XXX, 378 S., 2 Karten. Leipzig, J. C. Hinrichs. [219

Rezension.

Lagrange, M. J., Études sur les Religions Sémitiques. XII, 430 S. Paris, Lecoffre 1903 in ZDMG, Bd. 57, S. 812—837. [220

1904 Art. „Nibchaz“ in: RE³, Bd. XIV, S. 8 f. [221

„ „Nisroch“* „ „ S. 120—125. [222

Die alttestamentliche Bezeichnung der Götzen mit gillūlīm in: ZDMG, Bd. 58, S. 395—425. [223

1905 Art. „Remphan, Gott (Saturn)“ in: RE³, Bd. XVI, S. 639—649. [224

Der phönizische Gott Esmun in: ZDMG, Bd. 59, S. 459—522. [225

1906 Art. „Rimmon“ in: RE³, Bd. XVII, S. 3—13. [226

„ „Sanchuniathon“ „ „ S. 452—470. [227

„ „Schlange, eherne“ „ „ S. 580—586. [228

„ „Sonne bei den Hebräern“ „ Bd. XVIII, S. 489—521. [229

Esmun-Asklepios in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold. 2 Bde. XII, 1187 S. Gießen, Töpelmann. Bd. II, S. 729—755. [230

Zu „Esmun“ diese Zeitschrift Bd. 59, S. 459 ff. in: ZDMG, Bd. 60, S. 245. [231

Rezensionen.

Vellay, Ch., Le Culte et les Fêtes d'Adônis-Thammouz dans l'Orient antique. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études. Tome XVI.) XI, 304 S. Paris, Leroux 1904 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 193—195. [232

Dussaud, R, Notes de Mythologie Syrienne. I et II—IX et Index p. 1—66 et 67—189 av. fig. Paris, Leroux 1903. 1905 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 294—296. [233

1906 Zapletal, V., O. P., Der biblische Samson. 80 S. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung 1906 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 478—481. [234

Küchler, Fr., Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit. XII, 57 S. Tübingen, Mohr 1906 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 499—501. [235

Baentsch, B., Altorientalischer und israelitischer Monotheismus. XII, 120 S. Tübingen, Mohr 1906 in: ThLZ, 31. Jahrg., Sp. 593—596. [236

1907 Art. „Sukkot Benot" in: RE³, Bd. XIX, S. 154 f. [237

„ „Tammuz"* „ „ S. 334—377. [238

„ „Tartak" „ „ S. 380 f. [239

„ „Teraphim" „ „ S. 514—518. [240

Der karthagische Iolaos in: Philotesia. Paul Kleinert zum 70. Geburtstag dargebracht von . . . III, 415 S. Berlin, Trowitzsch & Sohn. S. 291—314. [241

Rezension.

Frazer, J. G., Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion. XVI, 339 S. London, Macmillan & Co. 1906 in: ThLZ, 32. Jahrg., Sp. 97—100. [242

1908 Rezensionen.

Pognon, H., Inscriptions sémitiques de la Syrie, de la Mésopotamie et de la Région de Mossoul. II, II, 228 S. u. 42 Taf. Paris, Lecoffre 1907 in: ThLZ, 33. Jahrg., Sp. 577—581. [243

Eiselen, Fr. C., Sidon. A Study in oriental History. (Columbia University Oriental Studies. Vol. IV.) VII, 172 S. New York, The Columbia University Press 1907 in: ThLZ, 33. Jahrg., Sp. 691—693. [244

1910 Rezension.

Schneider, Herm., Kultur und Denken der Babylonier und Juden. (Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 2. Bd.) XVI, 665 S. Leipzig, Hinrichs 1910 in: ThLZ, 35. Jahrg., Sp. 645—649. [245

1911 Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter. XX, 575, 10 Tafeln. Leipzig, Hinrichs. [246

Zu „Esmun" ZDMG 59, S. 471 f. in: ZDMG, Bd. 65, S. 567—569. [247

Esmun in: ThLZ, 36. Jahrg., Sp. 605. [248

Rezensionen.

Thompson, R. Campbell, Semitic Magic, its origins and development. LXVIII, 286 S. London, Luzac & Co. 1908 in: ThLZ, 36. Jahrg., Sp. 324 f. [249

Böhl, Frz., Kanaanäer und Hebräer. (Beiträge zur Wissenschaft vom A. T. Hrsg. von Rud. Kittel. 9. Heft) VIII, 118 S. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 36. Jahrg., Sp. 737—739. [250

1912 Die alttestamentliche Wissenschaft und die Religionsgeschichte. Rede, zum Antritt des Rektorats der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin gehalten in der Aula am 15. Oktober 1912. 23 S. Berlin, Univ.-Buchdr. von Gustav Schade (Otto Francke). [251

Tammūz bei den Ḥarranern in: ZDMG, Bd. 66, S. 171—188. [252

Die alttestamentliche Religion und die Armen (Vortrag, gehalten im Theologischen Studentenverein zu Berlin) in: Preußische Jahrbücher, Bd. 149, S. 193—231. [253

Rezensionen.

Koldewey, R., Die Tempel von Babylon und Borsippa nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft. (Ausgrabgn. der D. O.-G. in Babylon. I; 15. Wiss. Veröffentlichg. der D. O.-G.) V, 76 S. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 37. Jahrg., Sp. 1—3. [254

Schiffer, jun., Die Aramäer. Historisch-geographische Untersuchungen. XII, 207 S. m. 1 Karte. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 37. Jahrg., Sp. 66—68. [255

Gemoll, M., Die Indogermanen im Alten Orient. Mythologisch-historische Funde und Fragen. VIII, 124 S. Leipzig, Hinrichs 1911 in: ThLZ, 37. Jahrg., Sp. 130—133. [256

1913 Die Herkunft der Formel ‚Jahwes Angesicht sehen' in: Geschichte des Theologischen Studenten-Vereins zu Berlin von 1888—1913. 112 S. Buchdruckerei der Schreiberhau-Diesdorfer Rettungsanstalten. S. 61—72. [257

Nationalismus und Universalismus. Rede, zur Gedächtnisfeier des Stifters der Berliner Universität König Friedrich Wilhelms III. in der Aula der Universität am 3. Aug. 1913 gehalten. 25 S. Berlin, Druck der Norddeutschen Buchdruckerei. (Auch in: Preußische Jahrbücher, Bd. 153, S. 385—399.) [258

Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer in ARW, Bd. 16, S. 389—422. [259

Conrad von Orelli nach seinen Arbeiten auf alttestamentlichem Gebiet. Jugenderinnerungen in: Zum Andenken an D. Conrad von Orelli. 89 S. Basel, Helbing & Lichtenhahn. S. 63—83. [260

Rezension.

Volz, P., Das Neujahrsfest Jahves (Laubhüttenfest). (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte. 67.) 61 S. Tübingen, Mohr 1912 in: ThLZ, 38. Jahrg., Sp. 5—7. [261

1914 Zur Geschichte der alttestamentlichen Religion in ihrer universalen Bedeutung. Zwei akademische Reden. 56 S. Berlin, G. Stilke. (Enthält die beiden akad. Reden von 1912 u. 1913.) [262

1914 Adonis in der Unterwelt in: Neutestamentliche Studien, Georg Heinrici zu seinem 70. Geburtstag dargebracht von Fachgenossen, Freunden und Schülern. XV, 271 S. Leipzig, Hinrichs. S. 13—27. [263

Wally von Meier. Ein Gedächtniswort in: Deutsche Rundschau, 40. Jahrg., Bd. 158, S. 442—451. [264

Zur Geschichte des Monotheismus bei semitischen Völkern in: DLZ, 35. Jahrg., Sp. 5—13. (Besprechung von Hehn, J, Die biblische und die babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. XII, 436 S. Leipzig, Hinrichs 1913.) [265

Rezension.

Macalister, R. A., The Philistines, their History and Civilization. 136 S. London, Milford 1913 in: ThLZ, 39. Jahrg., Sp. 226—228. [266

1915 Alttestamentliches ḥajjīm „Leben" in der Bedeutung von „Glück" in: Festschrift Eduard Sachau zum siebzigsten Geburtstage gewidmet von Freunden und Schülern, in deren Namen herausgegeben von Gotthold Weil. VIII, 463 S., 4 Tafeln. Berlin, Georg Reimer. S. 143—161. [267

‚Gott schauen' in der alttestamentlichen Religion in: ARW, Bd. 18, S. 173—239. [268

Rezensionen.

Frazer, J. G., The Golden Bough. A Study in Magic and Religion. 3. ed., part IV, 2 vols. (Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion.) XVII, 317 u. X, 321 S. London, Macmillan & Co. 1914 in: ThLZ, 40. Jahrg., Sp. 73—75. [269

Doergens, H., Eusebius von Cäsarea als Darsteller der phönizischen Religion. XII, 103 S. Paderborn, Schöningh 1915 in: DLZ, 36. Jahrg., Sp. 2475—2477. [270

1916 Adonis in: ZDMG, Bd. 70, S. 423—446. [271

1917 Der jüdische Heiligkeitsbegriff in: DLZ, 38. Jahrg., Sp. 331—334. (Besprechung von Friedrichsen, A., Hagios-Qadoš. Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte [Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos. Klasse 1916, Nr. 3] 4 u. 74 S. Christiania, in Kommission bei Jacob Dybwad 1916.) [272

Babette Gräfin von Kalckreuth. Ein Charakterbild aus der Berliner Gesellschaft in: Deutsche Revue, 42. Jahrg., S. 156—171. [273

Das Bilderverbot im Heidelberger Katechismus.

Von

Johannes Bauer.

1.

Im Heidelberger Katechismus sind dem Bilderverbot drei Fragen gewidmet, die Fragen 96—98. Sie lauten nach dem gleichzeitigen lateinischen Text, der bestimmter und klarer ist als der deutsche:

96. Quid postulat secundum praeceptum? Ne deum ulla imagine aut figura exprimamus („Gott in keinen Weg verbilden"), néve ulla ratione eum colamus, quam qua se in verbo suo coli praecepit.

97. An nullae ergo prorsus fingendae sunt imagines aut simulacra? Deus nec effingi ulla ratione debet nec potest, creaturas autem, etsi exprimere quidem licet, vetat tamen deus eorum imagines fingi aut haberi, quo vel ipsas vel deum per ipsas colamus aut honoremus.

98. An non autem in templis imagines tolerari possunt, quae pro libris sint imperitae multitudini? Minime: neque enim decet nos sapientiores esse deo, qui ecclesiam suam („seine Christenheit") non mutis simulacris sed viva praedicatione verbi sui vult erudiri.[1]

1) Genauere literarische Nachweise für die folgenden Ausführungen können hier nicht gegeben, vielmehr nur einige der wichtigsten allgemeineren Werke genannt werden: J. Geffcken, Über die verschiedene Eintheilung des Decalogus, und den Einfluß derselben auf den Cultus, 1838; F. Cohrs, Die ev. Katechismusversuche vor Luthers Enchiridion, 5 B., 1900 ff.; J. M. Reu, Quellen zur Geschichte des Katechismus-Unterrichts, 1904 ff., bisher 4 Bände; A. Lang, Der Heidelberger Katechismus, 1907; A. Lang, Der Heidelberger Katechismus, 1915; O. Albrecht, Luthers Katechismen, 1915; F. Cohrs, Supplementa Melanchthoniana V, 1, 1915; P. Lehfeldt, Luthers Verhältnis zu Kunst und Künstlern, 1892; H. Rott, Kirchen- und Bildersturm bei der Einführung der Reformation in der Pfalz, N. Archiv f. d. Geschichte d. Stadt Heidelberg, 1903.

Da der Katechismus den Dekalog in den dritten Hauptteil „Von der Dankbarkeit" einordnet und ihn als Norm der christlichen Sittlichkeit betrachtet, Fr. 86, 90—92, so sollten folgende Anschauungen über das Verhältnis von Bild und Religion, von Kunst und Kultus im Jugendunterricht gelehrt und im Gemeindeleben der pfälzisch-evangelischen Kirche praktisch angewendet werden:

1. Im Gegensatz zu der im mittelalterlichen Beichtinstitut nahezu allgemein üblichen verkürzten Form ist der Dekalog nach dem Wortlaut von Ex 20 bzw. Dtn 5 aufgenommen, und das Bilderverbot, wenn auch Frage 95 eine Verbindung mit dem ersten Gebot herstellt, doch von diesem losgelöst und als eigenes Gebot gezählt: es erhält also als fester Bestandteil des Dekalogs eine besondere Bedeutung.

2. Jeder Bilderkult, in mittelbarer oder unmittelbarer Form, wird verworfen, Frage 97. Daraus würde noch nicht ein Bilderverbot folgen: nicht bildliche Darstellungen der Kreaturen überhaupt sind abgewiesen, sondern nur ihre religiöse Verehrung. Doch tritt eine Einwirkung auf die Kunst, auf Kunstfreunde und Künstler, insofern ein, als das Bestellen, Stiften und Verfertigen von Kunstwerken zum Zweck religiöser Verehrung ausgeschlossen sein soll. Zweifellos mußte dies einen Rückgang der Kunst hervorrufen. Auch waren bestimmte Stoffe so eng mit der Verehrung verknüpft, daß mit dieser auch das Interesse an jenen verschwand, z. B. bei den Mariendarstellungen — man denke an die damals besonders hochgeschätzte Gruppe der schmerzenreichen Mutter Gottes (Vesperbild „Pietà") — und bei den meisten Heiligenbildern.

3. Eine weitere Einschränkung des mittelalterlichen Bilderkreises bringt Frage 96: Gott selbst kann und darf niemals Gegenstand der bildenden Kunst sein. Eine Reihe von alttestamentlichen Scenen, vor allem die Schöpfungsgeschichte, ferner die Dreieinigkeitsbilder in ihren verschiedenen Formen fielen damit ganz weg; andere, wie die Verkündigung, die Taufe Jesu, die Visionsbilder bedurften einer Änderung. Man denke z. B. an manche Holzschnitte und Kupferstiche Dürers, auf denen die Gestalt Gott-Vaters, wenn auch in Halbfigur, angebracht ist. Ob sich das Verbot aber auf die Christusdarstellung erstreckt wie z. B. bei Bullinger 1559, ist nicht gesagt, aber eben darum auch nicht anzunehmen. „Deus nulla ratione effingi debet" — dies gilt also ohne Ausnahme, für die Malerei, die Plastik, die Buchillustration.

Gründe für die Forderung sind nicht angegeben, außer durch die Bibelsprüche, die jedoch in den ersten deutschen Ausgaben nicht aus-

geschrieben, sondern nur nach dem Kapitel ohne Versangabe zitiert sind und daher für den einfachen Christen nicht in Betracht kommen. Sie waren Beweise für die Theologen.

4. Die für die Kunst folgenschwerste Wendung bringt Frage 98. Selbst wenn Bilder nicht verehrt werden und keinen Anlaß zum religiösen Mißbrauch bieten, dürfen sie dennoch in den Kultstätten nicht angebracht werden. Denn was sich für ihre Verbindung mit diesen anführen ließe: sie seien die Laienbücher — eben dies entspricht dem neuen Kultus nicht. Er kennt nur ein Mittel der „Unterweisung" für alle seine Teilnehmer: die lebendige Predigt des Gotteswortes. Damit war der seit den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche bestehende Zusammenhang zwischen Kultus und Kunst gelöst. Die zahlreichen in den Kirchen vorhandenen bildlichen Darstellungen aller Art mußten entfernt, neue Kultusräume unter Verzicht auf die Mitwirkung der Kunst errichtet werden. Nicht nur das Bild Gottes, das Christusbild, das Kruzifix, jede Darstellung aus dem Leben Jesu wurde aus dem Stoffkreis der kultisch-kirchlichen Kunst ausgeschaltet; sie konnten nur noch im Hause Verwendung finden. Auch im religiösen Jugendunterricht? Der Katechismus schweigt darüber, weil die Bilder noch nicht als pädagogisches Anschauungsmaterial in Betracht kamen. Frage 98 hätte sich dagegen, Frage 97 dafür anführen lassen. Bilderentfernung war jedoch nicht gleichbedeutend mit Bildervernichtung — diese mußte sich nicht, aber sie konnte sich als Folge der hier vorgetragenen Grundsätze ergeben.

2.

In einem Punkt waren alle Anhänger der Reformation einig: in der Verwerfung des religiösen Bilderdienstes, wozu auch die Gottesverehrung durch Bilder gehört. Er war unvereinbar mit der neuen Frömmigkeit und mit der durch sie bedingten neuen Sittlichkeit. Aber über die Frage, auf welche Weise man den in der Volksreligion so tief eingewurzelten Bilderkult unterdrücken könne, dachte man verschieden. Den Einen schien die völlige Lossagung von allen künstlerischen Darstellungen das einzige wirksame Mittel zu sein, um ihren religiösen Mißbrauch zu verhüten (Zwingli 1525 an V. Compar: „Wo die Gefahr der Abgötterei nicht ist, darf man sich nicht um Bilder kümmern"). Andere, voran Luther, hielten „von dem äußerlichen Abtun nichts, so lange die Herzen voller Götzen seien"; sie bekämpften nur den innersten Grund des Bilderdienstes, „die Werkgerechtigkeit"

und „suchen die Bilder aus den Herzen zu nehmen, dann tun sie vor den Augen keinen Schaden mehr“ (Predigten 1522, Wider die himmlischen Propheten 1525; 1522, WA 10, 2 S. 33ff: Der kleinste Mißbrauch ist das Anbeten; der größere, daß man meint, damit ein verdienstliches Werk zu tun).

Doch daraus allein haben sich Bildergegnerschaft und Bilderstreit nicht entwickelt. Die Frage über die Zweckmäßigkeit des einen oder anderen Mittels führte alsbald zu einer weiteren und größeren Schwierigkeit: zum Bilderverbot des Dekalogs.

Und zwar kommen hier in erster Linie nicht in Betracht die verschiedenen Ansichten über die Zählung der Gebote. Zwingli hat noch 1525 das Bilderverbot zum ersten Gebot gerechnet (An V. Compar); ebenso z. B. die Züricher Katechismustafel 1525 im Anschluß an die Kinderfragen der böhmischen Brüder; Bader in Landau 1526, der dabei die Mitteilung des vollen Wortlauts ausdrücklich rechtfertigt; Kurpfalz 1556 (lutherische Kirchenordnung: mittelalterliche Zählung, Wortlaut). Einige Katechismen richten sich nach der jüdischen Zählung (Einleitung als erstes Gebot: Straßburg 1533, 1534, Augsburg 1533). Nachdem aber einmal das Bilderverbot eine so große Bedeutung erlangt hatte, trat die Rückwirkung ein: je höher es die eine Seite schätzte, um so mehr Nachdruck legte sie auf ihre Zählung; und je geringer es die andere wertete, um so weniger hatte sie Veranlassung, die überlieferte Zählung zu ändern. Trotzdem erklärten Calvin (Inst. 1559) und im Anschluß an ihn Ursin (Explicatio, in den ersten Verteidigungsschriften zeigt er eine strengere Auffassung) die Zählungsfrage für eine gleichgültige Sache, über die man nicht zu streiten brauche. Luther war aus einem anderen, nachher zu besprechenden, Grunde gezwungen, in seinen Katechismen die überlieferte Zählung beizubehalten, scheint sich aber auch in seinen andern Schriften nicht näher darüber ausgesprochen zu haben.

Der eigentliche Differenzpunkt liegt ferner nicht in der Erklärung des Wortlauts von Ex 20 bzw. Dtn 5, wenngleich Luther (1525, WA 18, 69; 1528, WA 16, 436) das Bilderverbot nur als einen Zusatz auffaßt, der ausdrücke, was „andere Götter“ in v. 3 heiße: es sei Ex 20 4 5 von denselben Göttern geredet wie v. 3 (vgl. Baudissin, Studien, I, S. 81, 82). Ein Verbot der Darstellung Gottes selbst konnte Luther daher nicht in dem Anhang finden.[1]

1) Welches die vom Text beabsichtigte und dem Sinn seiner Worte entsprechende Zählung ist, ob die von Augustin an im Mittelalter herr-

Die Hauptfrage ist vielmehr die nach der Gültigkeit des Verbots oder des Dekalogs überhaupt für die evangelische Christenheit. Für die Bildergegner ist das Bilderverbot seinem Wortlaut nach bleibendes göttliches Gesetz, von dem man nichts preisgeben darf und auf das sie sich immer wieder berufen. „Das Gebot Gottes bleibt in Ewigkeit feststehen" ruft Leo Jud in Zürich 1525 ebenso den Gegnern zu wie es der Schuster in Orlamünde 1524 Luther vorhält (WA 15, 323ff.; Ursinus später: Keine Kreatur hat Macht etwas dazu oder davon zu tun). Und wenn Luther ihm erwidert, die Anbetung der Sonne habe man auch abgeschafft ohne sie selbst zu entfernen — ein Argument, das bei Luther öfters wiederkehrt —, so läßt sich jener nicht irre machen: die Sonne ist Gottes Werk, die Bilder Menschenwerk, und Gott verbiete hier dem Menschen, sie zu machen.

Für Luther dagegen enthält zwar der Dekalog auch die von Gott gegebene lex naturalis wie für jene; aber nur wo natürliches Gesetz und Moses übereinstimmen, gilt es für den Christen; Moses allein geht die Christen überhaupt nichts mehr an; auch der Dekalog gehört zum Zeremonialgesetz: höher steht Christus; aus dem Neuen Testament müsse man daher die Pflicht beweisen, die Bilder abzutun (1525, WA, 18, 76).

Ohne Willkürlichkeiten und innere Widersprüche konnte freilich keine der beiden Parteien ihre Ansichten praktisch durchführen. Das zeigt gerade die Katechismusliteratur der Reformationszeit aus der Zeit von 1522 bis 1563, dem Erscheinungsjahr des H. Kat. Prüft man an der Hand der neuesten Untersuchungen von Cohrs und Reu die während dieser Periode verfaßten Katechismen, so stellt sich heraus, daß sie in Beziehung auf unseren Gegenstand in zwei große Gruppen zerfallen. Für diese Teilung sind nicht die Schlagwörter „lutherisch" und „reformiert" maßgebend — sie sind für jene Zeit überhaupt mißverständlich und unzutreffend —; auch nicht die Stellung zur Zählungsfrage des Dekalogs,

---

schende, von Luther beibehaltene (Gottesname, v. 7 = 2. Gebot) oder die von Philo und Josephus vertretene, von den Reformierten wieder aufgenommene (Bilderverbot, v. 4 5 6 = 2. Gebot) oder die bei den Juden noch übliche (Einleitung, v. 2 = 1. Gebot; Abgötterei und Bilderdienst 3–6 = 2. Gebot), das ist für unser Thema einerlei, und darüber steht mir auch kein Urteil zu. Nur weil auch in der katechetischen Literatur heute die Meinung weit verbreitet ist, als sei die sog. reformierte Zählung unzweifelhaft die richtige, möchte ich hier darauf hinweisen, daß die Frage nicht so einfach zu lösen ist. Für die jüdische Zählung scheint mir vieles zu sprechen, namentlich wenn der schwierige v. 4 eine spätere Ergänzung wäre und sich v. 5 ursprünglich unmittelbar an v. 3 angeschlossen hätte.

wie wir vorhin schon gesehen haben; sondern die Rücksicht, die sie auf den biblischen Wortlaut nehmen.

Die eine Gruppe von Katechismen hat nur einen verkürzten Bibeltext und läßt das Bilderverbot ganz weg. Sie hat damit keine neuen Wege eingeschlagen, sondern einfach die mittelalterliche Überlieferung beibehalten. Die weitaus größte Zahl von Katechismen dieser Gruppe erwähnt nicht einmal in der Erklärung des ersten Gebotes das Bilderverbot: es scheint für sie überhaupt nicht zu existieren, und auch bei der Aufzählung von Sünden gegen das erste Gebot bleibt der Bilderdienst ungenannt. Hierher gehören Luthers Katechismen mit seinen Vorarbeiten — die Predigten über Ex 20 und im Bilderstreit behandeln natürlich den Anhang —, ferner die vielen Schriften, die Luthers Enchiridion mehr oder weniger frei bearbeiten, von Melanchthon das Enchiridion 1523, Auslegung der zehn Gebote 1527, Zehn Gebote und Glaube 1549, die Fragstücke von Brenz, 1528/29 (von Brenz?) und besonders die einflußreichen von 1535, das ausgezeichnete Büchlein von Other 1530 und andere.

Diese, sich ja auch auf andere Gebote erstreckende, Verkürzung paßte vorzüglich zu der freieren Auffassung Luthers über die Bedeutung des Dekalogs für den Christen; ja man darf vielleicht sagen, daß er eben, weil er den verkürzten Text vorfand, durch denselben zugleich seine Ansicht weiterbildete. Und doch war der, zunächst gewiß ohne grundsätzliche Erwägung erfolgte, Anschluß an die Überlieferung ein Fehler, der die Stellung seiner Gesinnungsgenossen gegenüber den Bilderbekämpfern nur erschwerte. Ob der praktisch ausgeübte Bilderdienst im Mittelalter zur Ausscheidung des Bilderverbotes geführt hat, wie Ursinus meint, sei dahingestellt. Aber daß das Verbot eben in der Reformationszeit neuen Wert gewinnen sollte, lag in dem Wesen der neuen Frömmigkeit begründet. Luther hätte entweder den Wortlaut aufnehmen sollen und hätte dabei seine große geistige Anschauung in der Erklärung trotzdem darstellen können, ja er hätte sich auf diese Weise vor dem Vorwurf bewahrt, als ändere er willkürlich das Bibelwort. Oder er hätte dem verkürzten Text des ersten Gebotes eine Andeutung über das Bilderverbot zufügen können. Oder endlich er hätte zu seinem Dekalogtext mindestens in der Erklärung den Gegenstand erwähnen müssen. Wenn man seinen Nachfolgern und Bearbeitern seines Enchiridions vorwirft, sie hätten zu viel Stoff in ihren „exponierten" Katechismen hinzugefügt, so ist dieser gewiß berechtigte Vorwurf doch einseitig: beim Bilderverbot war eine Lücke in Luthers Katechismus selbst

vorhanden. Das empfanden andere deutlich und besprachen in der Erklärung des verkürzten Textes die Frage im Sinne Luthers als Verbot nicht der Bilder, wohl aber des Bilderdienstes, z. B. Melanchthons Scholien 1523, Catechesis puerilis 1532, Catechesis puerilis 1540 in Zusammenhang mit den späteren Ausgaben der Loci; die von Melanchthon abhängigen Katechismen und andere. Oder man ging sogar zu einer Verteidigung des rechten Bildergebrauchs über, wie Lorichius 1537, Pistorius 1550, Brenz Cat. illustratus 1551, Trotzendorf 1558.

Die zweite Gruppe unterscheidet sich von jener durch die Mitteilung des ganzen Dekalogs nach dem Wortlaut von Ex 20 bzw. Dtn 5. Die ältesten hierher gehörenden Katechismen nähern sich inhaltlich dem eben angeführten Melanchthonschen Typus: sie geben den Wortlaut, aber sie verbieten nur den Bilderdienst, so die Kinderfragen 1522, St. Gallen 1527; so noch die Laskischen Werke 1551 ff., wozu auch Mieronius 1552 und Emden 1554 gehören; Augsburg 1553, Straßburg 1559 (Luthers Enchiridion mit neuer Zählung, Wortlaut, aber nur Verbot des Bilderdienstes). Andere richten sich nach der überlieferten Zählung, nehmen den Wortlaut auf und verzichten auf eine Erklärung: nach Entstehungszeit und -ort, wie nach ihrem allgemeinen Inhalt vertreten sie die Richtung der Bildergegner: Züricher Katechismustafel 1525, Bader 1526, 1544, Sam in Ulm 1528, die Fragstücke von Brenz in den von anderen veränderten Formen von 1543 an; wohl auch Braunfels 1529 und Straßburg 1533 (jüd. Zählung).

Dem Verbot des Bilderdienstes schließen dann weiter das Verbot der Gottesdarstellung an: Augsburg 1533, Butzer 1534 — B. hält alle anderen Bilder für indifferent —, Zell 1536, Butzer 1537 ff. mit seinen Nachfolgern, Calvin 1537, klarer 1545, Ursinus im größeren Katechismus, der einen Vorarbeit für den Heidelb. Kat., während der kleinere von Gottesbildern nicht redet, wohl aber die Kirchenbilder verbietet.

Das absolute Bilderverbot in seiner schroffen Form (Verbot jeder Gottesdarstellung und aller Kirchenbilder) wird nur vertreten von Leo Jud 1534, von Bullinger 1559 und vom — Heidelberger Katechismus 1563. An jene beiden sowie an Calvins Just. 1559, II, 8, 11, lehnt sich der Heidelberger an: er nimmt demnach in der Katechismusliteratur der deutsch-evangelischen Kirche eine einzigartige Stellung ein.

3.

Sofort nach seinem Erscheinen wurde der Katechismus von lutherischer Seite aus angegriffen. Die Fürsten von Württemberg, Baden-

Durlach und Pfalz-Neuburg sandten an Friedrich III. ein wohl von Württemberger Theologen verfaßtes „Verzeichnis von Mängeln". T. Heßhusen, ehedem von 1557—59 luth. Generalsuperintendent in Heidelberg, Flacius und andere veröffentlichten Gegenschriften. Mittelpunkt der Kritik bildeten selbstverständlich die Abendmahlslehre und die Christologie. Aber die meisten berührten auch das Bilderverbot. Nur kurz ging das überhaupt oberflächliche „Verzeichnis der Mängel" (nicht von Brenz, wie Gooszen meint) darauf ein, genauer im Anschluß an das Verzeichnis die „Zensur" württemberger Theologen; am ausführlichsten Flacius. Gegen ihn wendete sich Ursinus in breit ausgedehnter Darstellung in der „Verantwortung wider die ungegründeten aufflagen", H. 1564 (S. 56b—78a: von teilung der zehen gebot und verbot der götzen; lat. in opp. Urs. ed. Reuter 1612, II, 29—46); er wiederholte seine Apologie in seiner Explicatio catech. über den Katechismus (opp. I, 335ff.).

Die Anschauung des H. Kat. scheint in ihrem scharfen, groben Radikalismus folgerichtiger und allgemein verständlicher zu sein als die feiner überlegte, geistig höherstehende Luthers, bei dem das Verhältnis zwischen dem Dekalog, der lex naturalis und dem Evangelium insofern unklar bleibt, als das natürliche Gesetz nicht identisch ist mit dem Dekalog, der es enthält, und doch auch nicht identisch sein kann mit dem Evangelium. Überdies, wer entscheidet, was zur lex naturalis im Dekalog gehört?

Gleichwohl muß sich auch Ursin wegen eines inneren Widerspruchs verteidigen, und er ist nicht glücklich in seinen Beweisen. Denn die Bildergegner, die buchstäbliche Durchführung des Bilderverbots fordern, rechnen ihrerseits das Sabbatgebot zum Zeremonialgesetz. Mit welchem Recht halten sie dort den Buchstaben fest und deuten hier um? Schon Leo Jud urteilt über das Sabbatgebot, Christus habe uns von seiner äußerlichen Feier frei gemacht, den Kern müßten wir festhalten. Die Erklärung des Sabbatgebots im H. Kat. Frage 103 ist alles eher als eine treue Wiedergabe der Gedanken des Wortlauts, der doch vorausgestellt ist: sie paßt ebensogut zu Luthers „Du sollst den Feiertag heiligen". Vergeblich bemüht sich Ursinus in den Explicationes um den Nachweis, nur das Sabbatgebot, nicht das Bilderverbot, falle unter das Zeremonialgesetz.

Während der Katechismus sich einfach auf Gottes Gebot beruft, schildert die Apologie die großen Gefahren des Bildergebrauchs. „Daß der Gegner so verständig ist, daß ihm keine Gefahr droht, geben wir zu; allein er soll uns nicht zürnen, wenn wir uns nun annehmen

der Jungen, Einfältigen und Schwachen, welche auch in den Himmel gehören". Der Mißbrauch zeige sich beständig auch „in den evangelischen Kirchen bei denen, die im Papsttum erzogen sich zum Evangelium bekennen, aber mit lang gewohnter Ehrerzeigung gegen die Bilder den Namen Christi verunehren".

Daß dieser Standpunkt damals ein gewisses Recht hatte, wird man zugeben. Es handelte sich um zwei Methoden, die sich erst bewähren sollten, und man konnte zweifelhaft sein, ob die freiere Luthers imstande war, den Bilderdienst zu unterdrücken, während wir heute im Blick auf die Geschichte der Frömmigkeit in der lutherischen Kirche die Gefahr des Bilderdienstes als überwunden ansehen können. Doch mag die strengere Praxis der reformierten Kirche nicht ohne Einfluß auf die lutherische geblieben sein, und in jener waren abergläubische Darstellungen von „unverbrennbaren" Lutherbildern u. dgl. ausgeschlossen. In der Gegenwart aber sind die Bedenken, die im 16. Jahrhundert begreiflich waren, hinfällig.

Mit dem Kampf gegen den Mißbrauch der Bilder ist im H. Kat. der Gegensatz gegen ihre Verwendung in den Kultstätten verbunden. Im wesentlichen handelt es sich um Polemik gegen das Wort Gregors d. Gr. von den Bildern als Laienbücher. Was Ursinus dagegen vorbringt, ist nicht ohne Wert. Aber wie jenes Wort auf einer für unser Urteil ungenügenden Ansicht vom Zweck der Kunst beruht, so ist das Kunstverständnis des Verfassers und Verteidigers des Katechismus nicht weniger einseitig und beschränkt. Das evangelische Kirchengebäude ist für ihn die Versammlungsstätte der anbetenden und sich aus Gottes Wort erbauenden Gemeinde, und er meint daher, daß Bilder zum öffentlichen Gottesdienst nicht nötig seien. Darin kann man ihm zustimmen. Denn die bildende Kunst — von der Musik ist hier nicht die Rede — trägt unmittelbar nichts zur Verstärkung der Erbauung bei. Im Gegenteil: sie stört während des Gottesdienstes oder kann wenigstens stören. Ein Bild am Altar, ein Relief an des Kanzelbrüstung, eine Statue am Pfeiler, ein Gemälde an der Decke sollen beim Gottesdienst nicht betrachtet werden: denn sie ziehen den Teilnehmer am Gottesdienst ab von den Worten des Gebets, das er mitsprechen, von dem Lied, das er mitsingen, von der Predigt, die er aufnehmen soll. So können also Kunstwerke nur für die Zeit außerhalb des Gottesdienstes „Laienbücher" sein, sofern sie diese Aufgabe überhaupt erfüllen. Aber ihr Zweck ist nicht Belehrung und Unterweisung; und selbst wenn sie einst in der Zeit der „Tituli" dazu dienten, so fällt dieser künstlerische

Nebenzweck heute fort. Da nun die Einzelandacht in der Kirche außerhalb des Gemeindegottesdienstes immer nur die Ausnahme für den evangelischen Christen bildet und bilden wird, auch in einer künstlerisch reich ausgestatteten und jederzeit zugänglichen Kirche, so bleibt als die Aufgabe der Bilder im evangelischen Kultusort, außer ihrem Dekorationswert, nur übrig, für die kultisch-religiöse Stimmung vorzubereiten, die Andacht zu heben, das Gefühl der Feierlichkeit zu erhöhen. Ästhetische Wirkungen verbinden sich mit religiösen Eindrücken, weil die dargestellten Stoffe dem Christen schon vertraut sind. Und diese Bedeutung der Kunst werden wir in der Gegenwart besser würdigen und die Kunst nicht mehr von der Kirche fernhalten. Vor einer Überschätzung jedoch sollte uns die Tatsache zurückhalten, daß der einfache und kahle Kultusraum der Reformierten nicht weniger eifrige und treue Besucher gewonnen hat als der bildergeschmückte der Lutheraner.

In einem anderen Punkt behält der Katechismus meiner Ansicht nach noch heute recht, gleichviel ob man sich dafür auf den Dekalog berufen kann oder nicht: in der Ablehnung der Gottesdarstellungen. Man kann es freilich nur bedauern, daß Frage 96 und 97, wie in manchen anderen Fällen, bei der letzten Umarbeitung gegenüber den Vorschlägen Ursins verschlechtert wurde. Denn in der endgültigen Gestalt fehlt jede innere Begründung des Verbots, wie sie Leo Jud, Zell, Butzer, Calvin, Hyperius und Ursinus selbst geben: cur deus non vult visibili figura exprimi? Quia cum sit spiritus aeternus et incomprehensibilis, omnis illius repraesentatio per figuram corpoream, corruptibilem et mortuam est mendacium de deo et majestatis ipsius extenuatio (Cat. maj. 166). „Weil Gott so oft in seinem Wort bezeugt, daß er mit leiblichen Augen weder könne noch wolle gesehen werden . . . so kann von einem gemalten oder gehauenen Bilde eines alten Mannes oder dergleichen nicht ohne Unehre des göttlichen Namens gesagt werden: Das ist Gott oder Gottes Bildnis, man entschuldige oder bemäntele es wie man wolle“ (Verantwortung 63 f.). Auch Michel Angelos Schöpfungsbilder mit dem Erhabenen, „Übermenschlichen“, das durch die Bewegungsmotive zum Ausdruck kommt, sind Ausnahmen, die die Regel bestätigen.

Den Vorwurf der Bilderstürmerei endlich weist die „Verantwortung“ energisch zurück unter Berufung auf Luther, der die Entfernung der Bilder durch die Obrigkeit ebenfalls gestattet habe und unter Hinweis auf die Art und Weise, wie bisher schon in der Pfalz die Reformation eingeführt worden sei: „Nicht erst jetzt, sondern schon zuvor ist von dem Kurfürsten Ottheinrich von solcher Bilderabschaffung

Befehl und Verordnung getan . . . Dazumal über diesem kein Geschrei gemacht ward, welches jetzund zur großen Ketzerei ist worden".

Diese Behauptung wird in der Tat durch neuere Untersuchungen bestätigt. Nicht erst Friedrich III., sondern der kunstliebende und kunstsammelnde Pfalzgraf Ottheinrich, dessen Name mit dem schönsten Teil des Heidelberger Schlosses verknüpft ist, hat alsbald nach dem Antritt seiner Regierung 1556 die Entfernung der Bilder aus den Kirchen durch zahlreiche Verordnungen durchzuführen gesucht. Ja noch mehr: seine Kirchenordnung von 1556, ein Abdruck der lutherischen württembergischen von 1553, enthält im Text der Zehngebote schon das Bilderverbot nach dem Wortlaut des Dekalogs mit mittelalterlicher Zählung. Das ist um so bemerkenswerter, als der in die Kirchenordnung aufgenommene Katechismus die „Fragstücke" von Brenz ist. Die Form der „Fragstücke" in der württemb. Kirchenordnung hat jedoch den abgekürzten Text, nicht den Wortlaut, also nicht das Bilderverbot, wie denn Brenz selbst in seinem Catechismus illustratus von 1551, einer ausführlichen Erklärung der „Fragstücke", sich an Luther und Melanchthon anschließt. Kurpfalz hat sich demnach (auch andre Nachdrucke der „Fragstücke") in Gegensatz zu Brenz gestellt und schon während der Zeit des Luthertums eine bilderfeindliche Haltung theoretisch und praktisch, in der Kirchenordnung wie bei ihrer Durchführung, angenommen. Dabei mag wohl weniger der Einfluß Württembergs („Götzentag" und Verordnung über die Entfernung der Bilder 1540) als die Straßburger Visitationskommission, die 1556 im Auftrage Ottheinrichs die Pfalz bereiste, maßgebend gewesen sein.

Für die Beurteilung des H. Kat. aber ergibt sich aus dieser Untersuchung eines einzelnen kleinen Stückes ein Resultat, das sich auch durch andere vergleichende Studien gewinnen läßt: Der Katechismus vertritt die „reformierte" Richtung des Protestantismus, aber er war von seinem Verfasser und seinen Herausgebern ursprünglich nur für die schon bestehende pfälzische evangelische Kirche bestimmt, um ihr die neue Richtung zu übermitteln. Mehr als man gewöhnlich glaubt, hat er die vorausgegangene Reformation und ihre Anschauungen berücksichtigt: der Heidelberger Katechismus, ein Teil der Kirchenordnung von 1563, wird erst dann historisch richtig gewürdigt, wenn er aus dem Zusammenhang mit der pfälzischen Reformations- und Kirchengeschichte erklärt wird.

Die Gedichte vom Knechte Jahwes in Jes 40—55.

Ein textkritischer und metrischer Wiederherstellungsversuch.

Von

Georg Beer.

Literatur. Für die Textkritik sind die alten Versionen eine noch immer nicht genügend ausgeschöpfte Quelle. 𝔊 ist zitiert nach Swete ², The Old Testament in Greek, III. Cambridge 1909. Für 𝔗𝔖𝔙 ist die Londoner Polyglotte III, 1656 und für $A\Theta\Sigma$ Fields Origenis Hexaplorum quae supersunt II. Oxford 1867 verglichen.

Von neueren Kommentaren und Übersetzungen sind beständig zu Rate gezogen: Dillmann-Kittel, Der Prophet Jesaja. Leipzig 1898. Duhm, Das Buch Jesaja. Göttingen 1892. 3. Auflage (= Duhm ³) 1914. Cheyne, The book of Isaiah in Hebrew. Leipzig 1899. Marti, Das Buch Jesaja. Tübingen 1900. Budde, Das Buch Jesaja 40—66 (in Kautzsch, Die Heilige Schrift des A. T. ³). Tübingen 1909. Staerk, Die Ebed Jahwe-Lieder in Jesaja 40 ff. Leipzig 1913. Haller, Deuterojesaja (in Gressmann, Gunkel usw., Die Schriften des A. T. II. 3. S. 19—61). Göttingen 1914. Zu Jes 53: Bertholet, Zu Jesaja 53. Freiburg 1899. Hoelscher, Die Propheten. Leipzig 1914. S. 327 ff. — Praetorius, Bemerkungen zu den Gedichten vom Knechte Jahwes ZAW 1916, 8—20.

In den metrischen Fragen folge ich im allgemeinen dem von Sievers verbesserten Leyschen System, niedergelegt in Sievers, Metrische Studien I. Leipzig 1901. Die ältesten Hinweise auf eine hebräische Metrik finden sich Prv 25 11 Koh 12 9 JSir 44 5 47 9 50 27 (Smend, Die Weisheit JSir. Berlin 1906). Sap 8 8. Kittel bedeutet die von ihm besorgte Biblia Hebraica. Leipzig 1909.

I. Jes 42 1–4.

Wird die Kittelsche Textausgabe zugrunde gelegt, so besteht das erste Gedicht aus 12 Halbreihen, die mit Ausnahme der 1., 5. u. 10., vielleicht auch der 12., bequem als Trimeter sich lesen lassen. Je 4 Halbstichen bilden eine Strophe. Es ist zu erwarten, daß sämtliche Halbzeilen 3 Hebungen aufweisen, so daß das ganze Lied aus 3 Strophen mit je 2 Doppeltrimetern sich aufbaut. So Duhm, Cheyne und Marti.

v. 1. Nach dem jetzigen Text scheint 1ª ein umgedrehter Pentameter zu sein, vgl. Praetorius ZAW 1916 S. 8. | הן עבדי אתמך־בו בחירי רצתה נפשי. Nun hat 𝔊 für הן Ἰακώβ. Setzte man יעקב für הן ein, so ließe sich, freilich unter Verlust des nicht entbehrlichen הן, zwar die 1. Halbreihe als Trimeter lesen. Aber 𝔊s Ἰακώβ unterliegt dem Verdacht, ein auf Grund von 49 3 gewonnenes Interpretament zu עבדי zu sein, um so mehr da 𝔊 vor בחירי Ἰσραήλ liest. Ergänzte man ישראל vor בחירי, so würde das trimetrische Schema des ganzen Liedes in die Brüche gehen. Das einfachste wird sein, wenn man sich nicht entschließt, הן selbst mit einer Hebung zu bedenken, es zu הנה zu erweitern, vgl. 52 13, wodurch die 1. Halbreihe zu einem regelmäßigen Trimeter wird. בו > 𝔖.

Auch v. 2 soll nach Praetorius ein umgekehrter Pentameter sein. Vielleicht darf man aber לא יצעק ולא ישא betonen. Für das objektslose und daher zu beanstandende יִשָּׂא bieten Mt 12 19 κραυγάσει[1], 𝔗 יכלי und 𝔖 ܢܪܝܒ, das zwar nicht metrisch, aber sachlich bessere ישאג. (Σ ἐξαπατηθήσεται = יֻשָּׁא kommt im Zusammenhang nicht in Betracht.) Wie in der 5. Halbzeile ist dann in der 10. zu verfahren, d. h. ולא zu betonen, worauf wieder das folgende Verb den 3. Iktus erhält, so daß auch hier kein abweichendes Metrum vorliegt. Statt ישמיע sprechen 𝔊𝔙 ישמע, wozu קולו Subjekt ist.

v. 4 לא יכהה = 𝔊 ἀναλάμψει? Ziemlich allgemein wird dann das überlieferte יָרוּץ, das wie Koh 12 6 intransitiv gebraucht sein müßte, von den neueren Erklärern nach Cod. Petropol. und Hes 29 7 in יֵרוֹץ geändert, das auch durch 𝔊 θρανσθήσεται (vgl. 𝔊 Dtn 28 33 Jes 58 6) bestätigt wird. In der letzten Halbstiche könnte man versucht sein, ולתורתו איים ייחלו zu skandieren. Mit dem vorhergehenden Trimeter zusammen entstände hier ein umgedrehter Heptameter. Für ולתורתו hat 𝔊 καὶ ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, Mt 12 20 καὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ = ולשמו

1) Die Verwendbarkeit von Mt 12 18–21 für die Textkritik von Jes 42 1–4 und die Abweichung des Textes Mt 12 18 ff. von 𝔊 wird von Dillmann-Kittel, Duhm, Cheyne und Marti übersehen. 42 1 הן > 𝔊 = ἰδού Mt 12 18. Der ganze Passus 42 3 לאמת bis ירוץ > Mt 12 20. Für בארץ Mt 12 20 εἰς νῖκος לנצח. Ebenso wird für die wichtige Stelle Gen 15 6 von Dillmann, Holzinger und Gunkel nicht vermerkt, daß von 𝔊 und ebenso von Gal 3 6 Jak 2 23 für MT יהוה τῷ θεῷ אלהים geboten wird. Procksch führt wenigstens die abweichende Gottesbenennung 𝔊s an und benutzt sie richtig mit als Stütze für die Zuweisung von Gen 15 6 an E. Gen 15 6 ist ein Beweis für die Abhängigkeit Es von Jesaja, dem Entdecker und Einführer des Wortes „Glauben“ in die biblische Religionsgeschichte.

(vgl. 49 1). Würde man dies für ולתורתו lesen, so wäre ein etwaiges metrisches Bedenken gegen $_{4}{}^{b}$ beseitigt, aber auch der Parallelismus mit משפט zerstört. Vielleicht ist *ὀνόματι* nur innergriechische Verderbnis aus *νόμῳ* und schließlich wird *ʾultorató* einhebig zu sprechen erlaubt sein. Für איים Ⓖ Mt 12 21 *ἔθνη* = אמים oder גוים.

1 42 הן עבדי אתמך־בו ‖ בחירי רצתה נפשי
נתתי רוחי עליו ‖ משפט לגוים יוציא
2 לא יצעק ולא ישא ‖ ולא־ישמיע בחוץ קולו
3 קנה רצוץ לא ישבור ‖ ופשתה כהה לא יכבנה
לאמת יוציא משפט ‖ 4 לא יכהה ולא ירוץ
עד ישים בארץ משפט ‖ ולתורתו איים ייחלו׃

II. Jes 49 1—6.

49 1—6 besteht bei Kittel aus 26 Halbstichen. Unberechtigt erscheint jedoch die Hälftung von 49 $_{6}{}^{b\beta}$. Denn להיות ישועתי und עד־קצה הארץ sind, verglichen mit den übrigen Reihen, zu kurz und lassen den sonst zu beobachtenden parallelen Aufriß der Versglieder vermissen. Wird 49 $_{6}{}^{b\beta}$ mit Duhm, Marti und Budde als eine Halbreihe gelesen, so umfaßt das ganze Gedicht 25 Halbreihen, von denen je 4, wie beim 1. Lied 42 1—4, vermutlich eine Strophe bilden. Wenigstens liegen in 49 $_{1-4}{}^{a}$ drei einwandfreie viergliedrige Strophen vor. Das Metrum ist wie in 42 1—4 der Doppeltrimeter. Ohne Zweifel lassen folgende Halbreihen als einfache Trimeter sich lesen: 1—3. 6. 7. 9. 10. 13. 15—20. 22—24. In Nr. 4 wird מעי אמי, vielleicht als *mimʿemmí* gelesen, zu verantworten sein. Für 5 ist, wenn man sich nicht entschließen mag, וישם פי zu betonen, Buddes Änderung in וישימני beachtenswert, obwohl dann der Eingang der 5. und 7. Halbreihe buchstäblich sich deckt. ואני אמרתי in 11 wird mit Praetorius als *wanimárti* anzusetzen sein und in Nr. 12 kann והבל als Erklärung zu לתהו entbehrt werden. In 8 wird man nach Ⓖ vor באשפתו ein ו einsetzen und dann ובאשפתו הסתירני betonen dürfen. Ebenso ist in 14 ופעלתי zweihebig — ופעלתי — zu sprechen. Als Wiederaufnahme des אמר v. 5 ist mit Sievers, Metrische Studien 1901, § 241, 1 und Praetorius ויאמר in Nr. 21 auszuschalten. Am Ende darf nicht mit Praetorius das inhaltlich unentbehrliche und dem vorhergehenden אור parallele ישועתי des Metrums wegen gestrichen werden, sondern aus להיות ישועתי wird man ein להשועתי — *litšuʿati*, oder vielleicht auch *lišuʿati* ge-

sprochen — herzustellen haben. Statt mit Duhm, Cheyne und Marti, מהיותך לי עבד v. 6 opfere ich, wenn man keine Ausnahme anerkennen mag, dem strophischen Bedürfnis lieber ונצירי ישראל להשיב. Denn נקל להקים את־שבטי יעקב vermöchte ich, ohne Ausstoßung von שבטי, nicht als Trimeter zu lesen. So bleiben 24 Halbreihen, die mit Duhm, Cheyne und Marti auf 6 Strophen zu verteilen sind.

Der Sicherung und Feststellung des Textes mögen einige weitere Einzelausführungen dienen.

v. 1. Das rhythmisch unentbehrliche אלי wird von 𝔖𝔙 übergangen. מרחוק zieht 𝔊 durch die Übersetzung *διὰ χρόνου πολλοῦ* falsch nach $_{1}$b hinüber und gibt dann $_{1}$b$^{\alpha}$ mit *στήσεται λέγει κύριος* wieder.

v. $_{3}$b wird ישראל, das nur in 1 hebr. Mscr. fehlt (vgl. Kittel), bereits von 𝔊𝔗𝔖𝔙 gelesen. Die Streichung von ישראל durch Duhm und Staerk steht im Dienst der Deutung des Gottesknechtes als Einzelperson. Um das Wort der theologischen Kontroverse zu entrücken, sei auf das Urteil eines Philologen verwiesen. Nach Praetorius, a. a. O. S. 9, „verlangt das Metrum gebieterisch" die Beibehaltung von ישראל. Praetorius faßt ישראל als Vokativ. Der Relativsatz אשר־בך אתפאר schließe sich an עבדי an. Die Stellung von ישראל nach, statt vor עבדי, sei durch das Metrum veranlaßt, „ganz abgesehen davon, daß auch ohne den Zwang des Metrums die Trennung des Relativsatzes von seinem Substantiv durch einen Vokativ sehr wohl denkbar wäre" (S. 10). Nach Staerk S. 37 hat Ehrlich (Randglossen zur Hebr. Bibel, IV. Jesaja, Jeremja. Leipzig 1912) „die geistreiche Vermutung ausgesprochen", daß $_{3}$b der Text ursprünglich gelautet habe אשר־בך אֶפְאֵר ישראל „durch den ich Israel verherrlichen will". Aber so gewiß Israel durch den Gottesknecht zur Höhe kommt, ist hier der Gedanke unpassend. Denn wie in $_{3}$a muß es sich auch in $_{3}$b um die Stellung des Knechtes zu Jahwe, nicht zu Israel handeln: Israel ist Jahwes Leibdiener ($_{3}$a) und Ruhmesträger ($_{3}$b).

v. 4. ואני אמרתי wird von 𝔖, wie die Übersetzung ܘܐܢܐ ܐܡܪܬ ܠܘܬ ܒܛܠ ܐܬܥܒܕ zeigt, mißverstanden. לתהו והבל wird von 𝔖 nur durch ܠܐ ܡܬܚܙܐ wiedergegeben, was der obigen Streichung von והבל als Stütze dienen kann.

In v. 5 wird es den Rhythmus nicht stören, wenn nach 𝔊 *νῦν* 𝔖 השתן mit Budde und Staerk ein auf v. 6 hinweisendes כה ergänzt wird, das nach Kittel auch von 10 hebr. Mss. geboten wird. v. $_{5}$a$^{\beta}$ nennt dann den Zweck der Erwählung des Knechtes $_{5}$a$^{\alpha}$. Dieser auch von

𝔊𝔗𝔖𝔙 vertretenen Erklärung des Textes gegenüber erscheint die z. B. von Duhm, Marti und Budde empfohlene Beziehung der Worte auf Jahwe als Subjekt zu לשובב gequält (vgl. Gunkel in Religion in Geschichte und Gegenwart III Sp. 1540 und Staerk S. 108 ff.). Eine Schwierigkeit liegt dann in יאסף (Ḳᵉrê לו) וישראל לא vor. Das Kᵉṯîḇ לא wird von *ΘΣ𝔙*, das Ḳᵉrê לו von *A𝔗* und 9 hebr. Mss. vertreten (vgl. Kittel). 𝔊 hat *καὶ Ἰσραήλ. Συναχθήσομαι*, 𝔖 ܘܠܐܝܣܪܐܝܠ ܐܟܢܫ. 𝔊 liest also וישראל אֵיאָסֵף, 𝔖 וישראל אאסף, ל von לא wird demnach von 𝔊 und 𝔖 nicht gelesen, bzw. wegen des schließenden ל von ישראל übersehen. Nun hat sowohl לא wie לו unter den modernen Erklärern seine Verteidiger gefunden. Aber beidemal bleibt das unangenehme Umspringen der infinitivischen Konstruktion in die des Verbi finiti. Das leichteste Hilfsmittel scheint die geringfügige Änderung וישרא́ל לְהֵאָסֵף zu sein. Zur Nachstellung des Infinitivs vgl. v. 6 ונצירי ישראל להשיב. v. $5^{a\alpha}$ soll der Knecht zunächst Israel wiederherstellen. Aber der Text weist bereits auf Höheres hin, vgl. ועתה. Diesem Gedanken entspricht 5^{b} וְאכבד usw. „und ich soll wertgehalten werden in den Augen Jahwes". Duhms und Cheynes Versetzung von 5^{b} hinter v. 3 ist daher nicht angebracht. Freilich decken sich die Strophen $4^{b} + 5^{a\alpha}$, $5^{a\beta} + 5^{b}$ nicht scharf mit den Sinnabschnitten.

v. 6 besagt: Der Knecht hat eine wichtigere Aufgabe als nur der Regenerator Israels zu sein: er soll ein Licht- und Heilbringer für die Heiden werden! Zu diesem Zusammenhang stimmt die Übersetzung von 𝔊 am Anfang von v. 6 *μέγα σοί ἐστιν*. Dadurch wird aber die Ersetzung des „vielbesprochenen" נקל durch גדול bedingt, wie m. W. zuerst Praetorius erkannt hat. „Wichtiger als dein mir Knechtsein, um die Stämme Jakobs aufzurichten, ist: ich will dich zum Heidenlicht machen." Der überlieferte Text könnte nur heißen (vgl. 𝔗 הזעיר, 𝔖 ܙܥܘܪܝܐ, 𝔙 *parum est*): „Geringer als dein mir Knechtsein" usw. Während 𝔊 *τὴν διασποράν*, 𝔗 גלות, 𝔙 *faeces* das Kᵉṯîḇ נצירי, bzw. das Ḳᵉrê נצורי bestätigen, liest 𝔖 dafür ܢܘܪܒܗ d. i. נִצְרֵי, wodurch das nach Kittel „vielleicht" zu lesende נִצְרִי eine Stütze erhält. Unmittelbar nach נתתיך hat 𝔊 den durch 42 6 veranlaßten Einschub *εἰς διαθήκην γένους* (> AQ* [hab Q^mg] Swete) = לברית עם. Subjekt zu להיות ist nach 𝔊 *τοῦ εἶναί σε* Act 13 47, 𝔖 ܕܬܗܘܐ, 𝔙 *ut sis* der Knecht. So entsteht auch ein strenger Parallelismus zu ונתתיך לאור גוים. Zur Verbesserung לתשועתי statt להיות ישועתי s. schon oben. Die letzte Strophe wird aus $6^{a\alpha} + 6^{b}$ gebildet und deckt sich wieder mit einem logischen Abschnitt.

49 1 שמעו איים אלי ‖ והקשיבו לאמים מרחוק
יהוה מבטן קראני ‖ ממעי אמי הזכיר שמי
2 וישם פי כחרב חדה ‖ בצל ידו החביאני
וישימני לחץ ברור ‖ ‹ו›באשפתו הסתירני
3 ויאמר לי עבדי אתה ‖ ישראל אשר־בך אתפאר
4 ואני אמרתי לריק יגעתי ‖ לתהו ‹› כחי כליתי
אכן משפטי את־יהוה ‖ ופעלתי את־אלהי
5 ועתה ‹כה› אמר יהוה ‖ יצרי מבטן לעבד לו
לשובב יעקב אליו ‖ וישראל ל‹הא›סף
ואכבד בעיני יהוה ‖ ואלהי היה עזי
6 ‹› ‹גדו›ל מהיותך לי עבד ‖ להקים את־שבטי יעקב
‹›ונתתיך לאור גוים ‖ ל‹›ת‹›שועתי עד־קצה הארץ:

III. Jes 50 4–9.

Wie zuerst Budde ZAW 1891 S. 238 gesehen hat, ist das Metrum von 50 4–9 der Pentameter. Bei Kittel sind es im ganzen 13 Fünfer, beim 4. fehlt aber das kürzere Versglied. Da die Reihen 6—9 und 10—12 mühelos zu Strophen mit 4 Pentametern sich zusammenbinden lassen, ist mit Duhm, Cheyne und Marti anzunehmen, daß das ganze Gedicht aus 3 vierzeiligen Strophen besteht, indem die in v. 4 und 5 enthaltenen Stichen sich eine Verkürzung und Umsetzung gefallen lassen müssen.

v. 4. Die erste Strophe ist überfüllt. Sie leidet an den lästigen Wiederholungen בבקר יעיר — יעיר בבקר und לי אזן — לי אזן. Die nebeneinander stehenden Infinitive לדעת und לעות decken sich bis auf den einen Konsonanten ד — ו. Endlich fehlt zu אדני יהוה פתח־לי אזן der kürzere Kamerad. Die Hauptschwierigkeiten liegen in dem überlieferten לדעת לעות. Während 𝔊 *τοῦ γνῶναι* und 𝔙 *ut sciam* hinsichtlich לדעת der Aussprache von MT folgen, bieten 𝔗 להודעא und 𝔖 ܠܐܘܕܝܥ die kausativische Infinitivform לְדַעַת. Für לעות liefern 𝔊 u. 𝔗𝔖 verschiedene Übersetzungen: 𝔊 *ἡνίκα* = לְעֵת, 𝔗 לאלפא nach Duhm 3 = לְחַוֹּת (?), 𝔖 ܠܐܚܘܐ nach Duhm 3 auch = לחות (?). Wahrscheinlicher aber gehen die Übersetzungen von 𝔗𝔖, wie auch die von *A τοῦ ὑποστηρίσαι*, 𝔙 *sustentare* und *Σ ὁμιλίαν* auf לרעות zurück. Für את־יעף hat 𝔊 *δεῖ εἰπεῖν*, nach Duhm 3 = הַבִּיעַ (?). Das zweite בבקר steckt bei 𝔊 in *προσ(έθηκε)*, das in *πρωί* zu verwandeln ist. Mit לעות ist nichts anzufangen. Ein hebr. Verb עות = غاث ו² oder י² ist unmöglich, vgl. Marti. לדעת und לעות sind abweichende Lesarten und vielleicht Entstellungen, zwar nicht aus לרעות (Klostermann, Budde), aber aus

לָרִוּת „zu erquicken Erschöpften mit Rede", vgl. Jer 31 25. Das Langglied des zweiten Fünfers reicht also bis דבר und dazu möchte als kürzeres Glied יעיר־לי בבקר gehören. Das folgende אזן .. בבקר יעיר ist als Wiederholung des vorhergehenden בבקר יעיר (לי) und des nachstehenden אזן in v. 5 zu streichen. לשמע כלמודים v. 4 Ende ist das zu v. 5 פתח־לי אזן אדני יהוה gehörende, aber jetzt fehlende kürzere Glied. Das überfüllte Langglied wird durch Ausscheidung des sekundären אדני zu heilen sein, obwohl אדני יהוה auch v. 4 (יהוה > 𝔊), 7 und 9 steht. Nach der üblichen, auf 42 2 ff. sich stützenden Erklärung ist nicht ersichtlich, woher die von dem Knecht durch Worte zu ermunternden Erschöpften, mag dabei nun an Israeliten oder Heiden gedacht sein, die Kraft nehmen sollen, ihren Wohltäter v. 6 ff. zu schlagen und zu beschimpfen! Aus solchen Erwägungen stammen Duhms Änderungen von לדעת לעות in לַעֲנוֹת und von יעף in חנף oder סָעַף. Solche Änderungen sind aber unnötig, wenn man unter dem יעף mit Praetorius den Knecht selbst versteht, vgl. 49 4. Jahwe stärkt den verzagenden Knecht durch sein Wort v. 4, öffnet ihm das Ohr 5a — d. h. macht ihn willfährig — und nun geht er gehorsam und getrost an sein schwieriges Werk 5b. So bilden die 4 Pentameter 50 4 f. die erste Strophe. Die nächste v. 6 f. spricht dann von den harten Erfahrungen des Knechtes in seinem Beruf und seinem unerschütterlichen Gottvertrauen, die letzte v. 8 f. von seinem entschlossenen Siegeswillen.

v. 6 כלמות, 𝔊 *αἰσχύνης*, 𝔗 אתכנינו, 𝔖 ܟܠܡܘܬ = כלמות Jer 23 40 vielleicht neben רק dem MT vorzuziehen.

v. 7b על־כן, 𝔊 *ἀλλά* = כי wohl besser als MT.

In v. 8 wird man den zu schwer belasteten ersten Teil des ersten Pentameters durch Wegnahme des in dem folgenden Fünfer ohne Entsprechung bleibenden מצדיקי mit Praetorius erleichtern dürfen. „Heran, wer mit mir streiten will!" 8b ergänze man aus metrischen Gründen mit 𝔊 *καί*, 𝔖 ܘ vor מי ein ו und betone dann nach Sievers a. a. O. § 193 בעל und vorher יחד. Die starken Amputationen, die Praetorius mit 50 4–9 vornimmt, machen das Gedicht gedankenarm und zerstören den Strophenbau; nur Einzelheiten scheinen verwendbar.

4 אדני יהוה נתן לי לשון למודים 50
‹ל›דעת את־יעף דבר ‖ יעיר ‹לי› בבקר
5 ‹יהוה› פתח־לי אזן ‖ 4‹לשמע› כלמודים
5 ואנכי לא מריתי ‖ אחור לא נסוגותי
6 גוי נתתי למכים ‖ ולחיי למרטים
פני לא הסתרתי ‖ מכלמ‹ו›ת ורק

7 ואדני יהוה יעזר־לי ‖ על־כן לא נכלמתי
‹כי› שמתי פני כחלמיש ‖ ואדע כי־לא אבוש
8 קרוב ‹› מי־יריב אתי ‖ נעמדה יחד
‹ו›מי בעל משפטי ‖ יגש אלי
9 הן אדני יהוה יעזר־לי ‖ מי־הוא ירשיעני
הן כלם כבגד יבלו ‖ עש יאכלם׃

IV. Jes 52 13—53 12.

Das letzte Gedicht umspannt bei Kittel 58 Halbstichen, wovon je 2 einander parallel laufen. Zu der 3. כאשר שממו עליך רבים fehlt jedoch die Entsprechung. In der 36. gehört נאלמה ans Ende der vorhergehenden und nachher ולא יפתח פיו ist müßige Wiederholung von 53 7 Anfang. 53 10 f. ist als crux interpretum bekannt. Ich sehe mit Marti in 53 $10^{a\alpha}$ und 10^{b} Dubletten. 53 11 ist nach Entfernung des auffüllenden צדיק עבדי statt in 4 in 3 Halbstichen zu zerteilen. So bleiben 55 Halbreihen. Das Versmaß ist wie im 1. und 2. Gedicht der Doppeltrimeter. Auch 52 13—53 12 zeigt strophische Gliederung. In 53 2—9 und 12 lassen sich unschwer 4reihige Strophen erkennen, ebenso in den verbesserten Versen 53 10 f. Es ist wahrscheinlich, daß das ganze Gedicht aus 56 Halbreihen oder 14 Strophen mit je 2 Doppeltrimetern besteht. 52 13—53 1 bilden die 3 ersten Strophen.

52 13. An ישכיל wird nicht zu rütteln sein. Nur darf es nicht nach 𝔊 *συνήσει, A ἐπιστημονισθήσεται,* 𝔖 ܢܬܫܟܠ, 𝔙 *intelliget* mit Praetorius „er wird einsichtig sein“ übersetzt werden. Denn erstens spielt das bloße „einsichtig sein“ im ganzen Gedicht keine Rolle (Duhm 3) und hat an 53 11 בדיעתו keine Stütze, s. dort. Zweitens paßt „er ist einsichtig“ nicht neben ירום und die übrigen Verben. Besser übersetzt 𝔗 יצלח „er hat Erfolg“. Diesen Sinn hat ישכיל auch Jos 1 8 1 Sam 18 5 14. Die zweite Hälfte von v. 13 scheint überladen. Vor ירום haben 𝔊𝔖 ein ו. Für ונשא וגבה hat 𝔊 *καὶ δοξασθήσεται,* 𝔊 hat also vielleicht nur ein Verb hier gelesen, etwa ונשא, vgl. 𝔊 Esr 8 36. Jedenfalls verdient bei Wahl ונשא den Vorzug vor וגבה, das mit Praetorius als erklärende Glosse zu dem mehrdeutigen ונשא angesehen werden kann.

v. 14. Nachsatz zu כאשר $14^{a\alpha}$ ist v. 15 כן. $14^{a\beta b}$ ist eine den Grund für das Entsetzen der רבים nennende Parenthese. Dann wird aber כן mit Dillmann-Kittel und Staerk (in den Noten, nicht in der Übersetzung) in כי zu verbessern sein. Für עליך haben 𝔗𝔖 das vielfach von älteren und neueren Exegeten mit Recht vorgezogene עליו. Da

der ganze Text in Distichen verläuft, fehlt zu $_{14}{}^{a\alpha}$ die Parallelstiche. Für das nur hier im Sinn von „entstellt" vorkommende מִשְׁחַת wird nach 𝔊 *ἀδοξήσει*, 𝔗 חשיך, 𝔖 ܡܚܒܠ, 𝔙 *inglorius* besser מָשְׁחַת zu sprechen sein. מראהו gibt 𝔊 mit *τὸ εἶδός σου* und ebenso תארו mit *ἡ δόξα σου* wieder, vgl. MT עליך.

v. 15. Für יזה paßt weder *AΘ*s *ῥαντίσει* und 𝔙s *asperget* noch 𝔗s יבדר, oder 𝔖s ܡܕܟܐ, vgl. Dillmann-Kittel z. St. Dem Zusammenhang entspricht 𝔊s *θαυμάσονται*. Nirgends jedoch deckt sich *θαυμάσονται* mit ירגזו, das nach Moores Vorgang jetzt vielfach in den Text gesetzt wird, sondern es entspricht etwa einer Form von שמם (vgl. 𝔊 Lev 26 30, *Θ* Jes 52 14), oder נשא „die Augen bewundernd erheben", falls es nicht bloße freie Wiedergabe des überlieferten יזה ist. Denn יַזֶּה kann im jüngeren Hebräisch bedeuten: 1. er wird aufschreien machen, vgl. ܢܗܡ, ܢܘܡ, ܢܚܡ trösten (Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterbuch 1883, III, 364); 2. er wird aufspringen lassen (vgl. نزّ, نزأ, نزا, ܢܙܐ, ass. *manzazu*, Ort wo man steht). Letzteres dürfte vorzuziehen sein.[1] Denn 1. paßt das Aufschreien nicht zu dem folgenden יקפצו .. פיהם, man müßte denn schon mit Budde יקפצו in יפצו ändern. 2. Liest man aber יפצו, so kommt das Aufschreien vor dem Mund aufreißen! 𝔊 hat wohl auch יזה vor sich gehabt, es dem folgenden Plural יקפצו zuliebe in den Plural gesetzt und es sinngemäß, nicht wörtlich mit *θαυμάσονται* übersetzt. Darnach erübrigen sich Änderungen von יזה in יַתֵּר (Cheyne, Budde), oder in יודו (Praetorius) usw. Auf Grund der falschen Rückübersetzung von *θαυμάσονται* in ירגזו hat Duhm [3] seine geistreiche Ergänzung der zu כאשר שממו עליו רבים fehlenden Stiche gedichtet. עליו in v. 15, von 𝔊 zu $_{15}{}^{a\alpha}$ gezogen, müßte vor יקפצו einen besonderen, aber nicht ersichtlichen Nachdruck haben. Das Wort ist wie in $_{15}{}^{a\alpha}$ so auch in $_{15}{}^{a\beta}$ rhythmisch überflüssig und mag mit Praetorius als eine an falsche Stelle geratene Korrektur zu עליך v. 14 gelten.

Sprecher der Worte 52 13—15 (vgl. עבדי) und 53 12 (אחלק) ist Jahwe. In der LXX setzt die zweite Jahwerede bereits bei 53 9 ויתן ein, vgl. dort. Das Mittelstück 53 1 ff. ist ein chorischer Bußpsalm, kenntlich an dem durchstehenden „Wir" (53 8 עמי ist verderbter Text). Das Subjekt des Liedes ist aber strittig. Der Knecht kann es nicht sein,

---

1) Vielleicht wird dieses Verb auch von *Σ* mit seinem *ἀποβαλεῖ* gemeint, was sonst am häufigsten = זנח ist.

da andre von ihm reden. Nach der Ansicht vieler älterer und neuerer Erklärer ist der Dichter samt seinen Gesinnungsgenossen, d. i. im wesentlichen Israel, der Beter. Das Volk würde dann reumütig bekennen, daß das Leiden und Sterben des Knechtes ein Sühnopfer (אשם 53 10) für das Gesamtwohl (מוסר שלומנו 53 5) gewesen ist. Nun gipfelt aber nach den drei voraufgehenden Liedern die Aufgabe des Knechtes in der Begründung und Ausbreitung der Tora unter den Heiden. Diese würden, wenn Israel das Reugebet 53 1 ff. spräche, ganz leer ausgehen. Die Heiden sind vielmehr selbst das Subjekt des Liedes, wie nach dem Vorgang älterer Ausleger unter den neueren zuerst Giesebrecht wieder erkannt hat. Die Beziehung auf die Heiden ergibt sich auch aus der Anlage des Textes. Denn 1. sind die Vielen und ihre Könige 52 14 f. die einzige Mehrzahl, auf die das „Wir" 53 1 ff. Rücksicht nehmen kann (Budde). 2. schlägt 53 1 ff. direkt auf 52 14 zurück. Wie die Vielen (und ihre Könige) den Knecht v. 14 sahen und sich über ihn entsetzten, so sagen sie auch 53 2 ff., daß ihnen der Anblick des Knechtes bisher ein Abscheu und Greuel war. Da ein Wechsel in dem „Wir" 53 4 ff. durch nichts angedeutet ist, so ist eben auch den Heiden durch den Dichter die Erkenntnis von dem Sühnleiden des Knechtes in den Mund gelegt. Das Bekenntnis der Heiden, daß der Knecht (d. i. Israel) für sie stellvertretend und freiwillig den Märtyrertod erduldete, ist allerdings für das A. T. ein beispielloser Gedanke, vgl. Dillmann-Kittel. Aber wäre nicht ebenso ohne Parallele im ganzen A. T. der Satz, daß der Knecht, wie immer über seine Person zu denken ist, sich freiwillig für Israel opferte? Noch ein Hiob, der tiefbohrende Grübler über Menschenleid, weiß nichts von einem Sühnleiden! 3. Was den Heiden bislang unbekannt war und sie in Erstaunen versetzt, ist die wunderbare Wende in dem Schicksal des Knechtes 52 15. Sie wollen schier der Kunde 53 1 nicht glauben und sind überrascht, daß gerade ihnen, den Heiden, sich Jahwe offenbart. 4. Legte Israel das Reubekenntnis 53 1 ff. ab, so wären die Heiden nur die stummen Zuhörer. Nach 52 14 ist aber für sie eine aktivere Rolle zu erwarten. Wie sie zuvor den Knecht verkannten, so müssen sie nun seine große Bedeutung für sie erkennen — und das geschieht eben durch den Bußgesang 53 1 ff. Daß die Heiden 52 15 den Mund schließen, also 53 1 ff. nicht am Wort sein können, darf nicht ernstlich gegen die Beziehung des Liedes auf sie eingewendet werden. Änderung von יקפצו in יפצו ist untunlich. Es genügt in Gedanken zu ergänzen: „alsdann sprechen sie". Der Übergang von 52 15

zu 53 1 ff. ist jäh, noch jäher wäre er, wenn statt des bereits eingeführten Subjektes 52 14 f. ein gänzlich neues hereinschneite.[1]

53 1. Vor מי hat 𝔊 Röm 10 16 ein rhythmisch nicht verwendbares *Κύριε*. וזרוע יהוה wird *ʾuzroʿ jahwé* zu betonen, oder in *ʾuzroʿó* zu kürzen sein.

v. 2. v. 2 ff. rekapituliert die Leidensgeschichte des Knechtes. Das Ganze ist Vergangenheitsschilderung, wie die vielen Perfekta v. 2—9 beweisen. v. 2 berichtet von den kümmerlichen Verhältnissen, in denen der Knecht lebte. Er glich einer Wurzel im dürren Land. Damit stimmt aber nicht recht der Anfang ויעל כיונק לפניו „und er wuchs auf wie ein Schößling vor ihm", d. h. vor Jahwe, von ihm beachtet und gehütet, so Dillmann-Kittel. Ein Schauspiel, und zwar ein widerliches, ist nach dem folgenden der Knecht vielmehr für die Heiden gewesen. Diese Erwägung hat schon Ewald zu der richtigen Veränderung von לפניו zu לפנינו veranlaßt. Der schwerere Anstoß liegt jedoch bei ויעל, das hier, wo von Niedrigkeit und Elend die Rede sein soll, in den Zusammenhang nicht paßt, vgl. Praetorius. Für das von 𝔗𝔖𝔙 bezeugte ויעל hat 𝔊 *ἀνηγγείλαμεν*. Das ist aber nicht mit Praetorius auf וַנַּגִּיד zurückzuführen, sondern entspricht einem נמל, von 𝔊 falsch als נְמַלֵּל gedeutet (vgl. 𝔊 Gen 21 7), in Wirklichkeit Perfekt Niḳṭal von מלל, und das wird hier zu lesen sein. נמל כיונק לפנינו „Er welkte vor uns hin wie ein zarter Schößling (wie eine Wurzel in dürrem Land)". Damit erledigt sich das Bedenken von Staerk gegen den Text und der Besserungsvorschlag von Praetorius ויגל „er ward entblößt (wie ein Säugling)". Der perfektischen Schilderung entsprechend ist mit 𝔊𝔖𝔙 וַנִּראהו und hernach auch mit 𝔖𝔙 וַנֶּחמדהו zu punktieren. Für letzteres hat 𝔊 *οὐδὲ κάλλος*, das ist aber nicht das von Duhm [3] eingesetzte וחן, sondern וחמדה, vgl. Jes 2 16. Dem Metrum zuliebe wird ולא הדר mit Bertholet und Marti zu streichen und ונראהו zu לא תאר לו zu ziehen sein. Andre streichen ונראהו.

v. 3. Vor נבזה ergänzt 𝔊 als Subjekt *ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ* — gegen Sinn und Metrum. וחדל — *Σ καὶ ἐλάχιστος*, 𝔖 ܘܡܟܝܟܐ = ודל? אישים vor (כאבות) איש מ ist verdächtig. Vielleicht hat man אישים durch אדם zu ersetzen, wofür man sich auf 𝔊 *παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων* berufen kann. Praetorius will אישים איש מכאבות in אישים כאבות

1) Vgl. auch die an Marti und Budde orientierten trefflichen Ausführungen von Haller im Göttinger Bibelwerk a. a. O. S. 56 f. und Hoelscher, Die Propheten. Leipzig 1914. S. 328 f.

ändern — an sich eine elegante Emendation, die indessen (zusammen mit der Umlesung von עשיר v. 9 in שעירים) den Text phantastisch macht und unerklärt läßt, wodurch der Knecht wie zum Gespenst abgemagert war, nämlich durch Krankheit, die aber Praetorius durch die Änderung von וידוע חלי in וידענים beseitigt. Für den ungewöhnlichen Plural מכאבות lese man nach 𝔊 *πληγῇ* מכאוב, was nach Duhm sich auch metrisch empfiehlt. 𝔊 *εἰδώς*, 𝔖 ܝܕܥ, 𝔙 *scientem* scheinen ידוע als aktivische Ḳaṭûlform zu deuten, falls sie nicht direkt יֹדֵעַ lesen, was einige hebr. Mss. nach Dillmann-Kittel bieten. Wer ein Substantiv מַסְתֵּר bezweifelt, möge nach 𝔊 *ἀπέστραπται*, *A ἀποκεκρυμμένον*, 𝔙 *absconditus* מָסְתָּר vorziehen. 𝔊 gleicht ולא חשבנהו *καὶ οὐκ ἐλογίσθη* dem נבזה, 𝔖 umgekehrt ܐܦܠܝܢ כמסתר und ܘܫܛܠܝܗܝ נבזה dem ולא חשבנהו an.

v. 4. חליינו — wofür rhythmisch besser das von 9 hebr. Mss. gebotene חלינו, cf. Kittel — ist durch das parallele מכאבינו geschützt. 𝔊s *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* scheint die schlechtere Lesart חטאינו vor sich gehabt zu haben, falls es nicht bloß חליינו erklären will.[1] Ein vor סבלם nach 𝔖 ܗܘ, 𝔙 *ipse* eingerücktes הוא wird dem Sinn und dem Metrum zu Hilfe kommen. Metrisch wäre aber auch ו֯מכא֯בינו סב֯לם denkbar. אלהים ist von 𝔊 übergangen.

v. 5. Für מוסר שלומנו will Praetorius unter Hinweis auf Hi 20 3 מ׳ כלמתנו „Züchtigung unserer Schande" — aber zu נרפא־לנו paßt שלומנו, nicht כלמתנו. מחֹלָל *A βεβηλωμένος* = מחֻלָּל.

v. 6. Praetorius bewertet 6ᵇ als Doppelbimeter. „Der Dichter hat vor der Cäsur und am Versschluß parallele Pausen eingesetzt, dadurch das Gewaltige des Gegensatzes hervorhebend." Aber vielleicht darf man betonen ויהו֯ה הפ֯גיע ב֯ו und dann mit leiser Nachhilfe fortfahren ואת־עו֯נו֯תינו כ֯לנו (vgl. Hes 14 5). 𝔊 hat für עון *ταῖς ἁμαρτίαις*.

v. 7. In 𝔊 fehlt das rhythmisch nicht entbehrliche נגש. Denn 𝔊 *καὶ αὐτὸς διὰ τὸ κακῶσθαι* = והוא נענה. 6ᵇ und 7ᵇ ist das Leiden des Knechtes ein stellvertretendes Opfer für die anderen. 7ᵃ wird daher in der gleichen Richtung liegen. Darauf führen auch die alten Vertenten: 𝔖 ܩܪܒ = נגש, das auch 𝔗 mit seinem בעי meint. Aber priesterliches Interzedieren taugt hier nicht, vgl. Dillmann-Kittel. Das Richtige bieten *Σ προσηνέχθη*, 𝔙 *oblatus est* = נִגַּשׁ als Passiv zu הִגִּישׁ „darbringen" = „opfern", vgl. z. B. Am 5 25 Mi 2 12 Ex 32 6 1 Sam 13 9

---

1) Mt 8 17 *αὐτὸς τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβεν καὶ τὰς νόσους ἐβάστασεν* scheint חליינו und מכאבינו ihre Plätze tauschen zu lassen.

14 34 1 Kön 5 1 Lev 2 8 8 14 Mal 1 7 8 11 3 3. Dillmann-Kittels Versuch נגשׂ damit zu rechtfertigen, daß das bisher beschriebene Leiden des Knechtes hier kurz zusammengefaßt werde, verfängt nicht. Denn 1. findet eine solche Zusammenfassung gar nicht statt, da die Schilderung des Leidenszustandes sich noch fortsetzt, und 2. würde bei נגשׂ der Gedanke entstehen: der Knecht wurde mißhandelt, so wie ein Schlacht- oder Opferlamm mißhandelt zu werden pflegt! ולא נענה mit Praetorius, oder לפני גזזיה mit Staerk zu streichen, liegt kein Anlaß vor. Statt גזזיה mag man aber nach 𝔊 *τοῦ κείροντος*, 𝔗 גזזהא, 𝔖 ܓܙܘܙܐ, 𝔙 *tondente* den Singular גזזה sprechen. Denn einmal wird für das Lamm ein Scherer genügen und גזזה wird rhythmisch besser als גזזיה sein, zumal noch נאלמה in die Zeile gehört, da ולא יפתח פיו am Ende als wörtliche Wiederholung des Anfangs auszustoßen ist.

v. 8. Das unklare מֵעֹצֶר (𝔖 ܡܢ ܚܒܘܫܐ, 𝔙 *de angustia*), für das Staerk das noch unklarere מֵעֶצֶר Jdc 18 7 substituieren will, wird nach 𝔊 *ἐν τῇ ταπεινώσει*, 𝔗 מיסורין durch מֵעֳנִי zu ersetzen sein, was gewiß auch vor Martis עָצֻר den Vorzug hat. Für את־דורו paßt m. E. nur die Übersetzung „unter seinen Zeitgenossen" (Dillmann, Budde, Staerk u. a.). In diesem Sinn wird דור auch von 𝔊𝔗𝔖𝔙 verstanden. נגזר 8b ist parallel dem לקח 8a. v. 8 betrifft den Zeitpunkt des Todes des Knechtes, vom Verbleib des Toten redet erst v. 9. Unmotiviert erscheint, את־דורו als voraufgestelltes und darum besonders hervorgehobenes direktes Objekt zu ישוחח anzusehen, sei es nun, daß man nach Jes 38 12 mit Bertholet bei דור an die bisherige irdische Wohnstätte des Knechtes, oder mit Duhm gar an den jetzigen himmlischen Aufenthaltsort der Seele des Toten denkt. Deshalb sind auch alle Textänderungen nicht zu billigen, die ein anderes direktes Objekt zu ישוחח bezwecken, z. B. דויו (Ley), דברו (bei Kittel), דרכו (Cheyne, Marti und Hoelscher), oder מותו (Praetorius). Angesichts der durchstehenden Plurale „wir" und „uns" ist das von 𝔊𝔗𝔖𝔙 bereits gelesene מפשע עמי mit Budde, Marti und Hoelscher durch מפשעינו zu ersetzen, vgl. 53 5. Für נגע למו bürgert sich mit Recht immer mehr die auf 𝔊 *ἤχθη εἰς θάνατον* zurückgehende Lesart נֻגַּע למות ein. Nur ist נגע nicht mit 𝔊 *ἤχθη*, *Θ ἥψατο*, 𝔗 ימטו, 𝔖 ܡܪܒܘ von נגע „reichen an", sondern nach *Σ πληγή*, 𝔙 *percussi*, MT נֶגַע von נגע „schlagen" abzuleiten, vgl. Ps 73 5 JSir 30 14.

v. 9. Wer וַיִּתֵּן nicht beanstandet, ergänzt dem Sinn nach הַנֹּתֵן, vgl. Dillmann-Kittel. Andere, z. B. Marti, Budde und Staerk, punktieren וַיֻּתֵּן. Nun hat 𝔊 *καὶ δώσω*. Da kein Grund ersichtlich ist,

weshalb 𝔊 von sich aus hier in die 1. Person überging und die zweite Jahwerede beginnen ließ, so wird er ואתן im Text vorgefunden haben. ואתן ist dem ויתן vorzuziehen. Der Untergang des Knechtes (d. i. Israels seit dem Exil) war Jahwes Tat. Bis 53 8 reicht das Bußgebet der Heiden. Schließlich können die Heiden sich doch selbst nicht gut als רשעים und עשי רע (statt עשיר) bezeichnen! Was für das unmögliche במֹתָיו einzusetzen, ist noch immer umstritten. 𝔊𝔗𝔖𝔙 haben במֹתוֹ. Solange במתו „sein Grabhügel" nicht nachweisbar ist, falls Hes 43 7 keine Parallele, möge man nach Jes 14 8 ביתו sprechen, was einem ברותיו oder בית מותו vorzuziehen sein dürfte.

Bei den dunklen Versen 10 und 11 sind schon 𝔊𝔗𝔖𝔙 in Verlegenheit, wie aus ihren tastenden, im einzelnen aber auf besserer Textüberlieferung beruhenden Übersetzungsversuchen erhellt.

v. 10. ויהוה חפץ wird von 𝔊𝔗𝔖𝔙 bezeugt. דכאו leitet 𝔊 *καθαρίσαι αὐτόν* und 𝔗, es durch מצרף, דכאה, נקאה umschreibend, von aram. דכא „rein sein" ab, während 𝔖 ܕܢܣܟܘܢܗܝ, 𝔙 *conterere eum* es mit דכא „zerschlagen" kombinieren. החלי wird von 𝔊 *τῆς πληγῆς* und 𝔙 *in infirmitate* als Substantiv gedeutet, von 𝔖 ܘܢܚܫܝܘܗܝ als Verb, von 𝔗, wie es scheint, nicht übersetzt. *Σ ἐλεῆσαι* ist nach Klostermann aus *βεβηλῶσαι* (= חללו), nach Field aus *ἀλοῆσαι* entstellt; im letzteren Falle würde ihm דכאו entsprechen können. אם־תשים ist bei 𝔊 = *ἐὰν δῶτε* — aber nicht von den anderen, sondern von dem Knecht wird das Blutopfer gebracht! 𝔖 ܐܬܬܣܝܡ übersetzt, als wenn תֻּשַׂם dastünde. 𝔙 *posuerit* = ישים. נפשו — es mit *ἡ ψυχὴ ἡμῶν* wiedergebend — macht 𝔊, die trimetrische Anlage des Textes zerstörend, zum Subjekt von יראה. Auch bei 𝔗 ist Subjekt von יראה nicht der Knecht, sondern Israel. 𝔖 und 𝔙 verbinden נפשו mit den vorhergehenden Worten. יאריך ימים ist bei 𝔊 *μακρόβιον* und 𝔙 *longaevum* Beiwort zu זרע, vielleicht in der Aussprache אֶרֶךְ ימים. Für וחֵפץ 𝔖𝔙 hat 𝔊 וחָפץ. Wie es scheint, fehlt בידו bei 𝔊. Für יצלח hat 𝔊 *ἀφελεῖν*, d. i. יַצִּיל oder יְחַלֵּץ. Die Schwierigkeiten liegen in den 4 ersten Worten des Verses, besonders bei החלי. Weder הֶחֱלִי, noch הֶחֱלִי führen zum Ziel, vgl. Dillmann-Kittel. v. 8/9 ist bereits Tod und Grab des Knechtes erwähnt. Übersetzungen wie „aber Jahwe gefiel es ihn mit Krankheit zu schlagen", fallen hinter die Situation von 53 8 f. zurück. Auch mit „ihn zu reinigen von Krankheit" ist nichts anzufangen. Wie soll das bei einem Gestorbenen und Begrabenen geschehen? Seine Unansehnlichkeit, seine Häßlichkeit, seine Striemen und Beschimpfungen und sein schmachvolles Ende müßten doch auch hier berücksichtigt sein!

Damit bricht die Grundlage für Duhms, bei Bertholet teilweise nachwirkende, starke Umdichtung der Verse 10 f. zusammen. Schreibt man sich die Stichen

ויהוה חפץ דכאו החלי

und וחפץ יהוה בידו יצלח

untereinander, so können sie nur als Dubletten in Betracht kommen, und da die zweite Stiche an sich und im Zusammenhang verständlicher ist als die erste, so ziehe ich sie dieser vor und versetze sie an ihre Stelle. Da nach dem verbesserten Text Jahwe bereits 53 9 als redendes Subjekt eingeführt ist, wird 53 10 ein auch dem metrischen Bedürfnis entsprechendes וְחֶפְצִי (statt וחפץ יהוה) genügen, wodurch der Zusammenhalt mit 53 9 ואתן und 53 12 ואחלק gewahrt und der ganze Abschnitt 53 9—12 als Jahwerede gewonnen wird. Sie bildet zusammen mit 52 12—15 die Umrahmung für den Bußpsalm der Heiden. Metrisch gleichgültig, aber sachlich besser als תשים ist Vs ישים (Budde u. A.) Für יאריך ימים hat bereits Duhm nach 𝔊 (𝔙) das metrisch und sachlich vorzuziehende ארך ימים eingesetzt.

v. 11. Wie schon aus der Einteilung des Textes bei Kittel hervorgeht, kann der Eingang von v. 11 nicht in Ordnung sein. Auch die alten Versionen schwanken. 𝔊 verbindet מעמל נפשו mit Ende v. 10, liest für יִרְאֶה *δεῖξαι αὐτῷ φῶς* d. i. יַרְאֵהוּ oder יאיר und verknüpft ישבע mit בדעתו *καὶ πλάσαι τῇ συνήσει*, wobei *πλάσαι* innergriechische Verderbnis für *πλῆσαι* sein wird. 𝔖 und 𝔙 folgen bis יראה dem MT. Während 𝔖 dann aber, wie 𝔊, ישבע mit בדעתו verbindet, ziehen 𝔗 und 𝔙 בדעתו zu יצדיק. v. 11 besteht aus drei Teilen. Das Ende des ersten ist mit 𝔙 bei ישבע anzusetzen. יראה wird aber nicht nach 𝔊 in אור bzw. יראהו אור (angenommen von Duhm, Bertholet, Marti, Haller und Praetorius), sondern in יִרְוֶה (Budde רַוֶּה) abzuändern sein. Vor ישבע ist mit 𝔊𝔖𝔙 ו zu ergänzen. Das metrisch überschießende נפשו stammt vielleicht aus 10a. So gewinne ich den Text מעמל ירוה וישבע „wegen (erlittener) Mühsal wird er satt zu trinken und zu essen haben". Das ist als letzte Halbstiche in v. 10 einzusetzen, wo der Endplatz der 12. Strophe noch frei ist. Die Fortsetzung in v. 11 bildet mit v. 12 bis שלל die 13. Strophe. בדעתו verbinde ich, wegen des parallelen מעמל mit 1 Handschrift (Duhm) Bertholet, Budde und Staerk in ברעתו verbessert, nach 𝔗𝔙 mit יצדיק, wozu noch לרבים gehört. צדיק streiche ich als schlechte Variante zu יצדיק und עבדי dahinter ist überflüssiges, aber richtiges Subjekt zu יצדיק. In den Worten יצדיק bis יסבל treffen 𝔊𝔖𝔙 mit MT zusammen.

v. 12. Störend ist in dem ersten Doppeltrimeter das zweimalige חלק, das nur von 𝔗𝔖 bestätigt wird, während 𝔊 und 𝔙 im Ausdruck wechseln. 𝔊 hat für לכן אחלק־לו ברבים *διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομήσει πολλούς*. Nur hier würde *κληρονομέω* = חלק sein, jedoch ließe sich auf *κληρονομία* = חֵלֶק Ps 16 5 verweisen. Wahrscheinlicher aber hat 𝔊 hier eine Form von נחל gelesen. Darnach verbessere ich mit Praetorius אֲנַחֵל לו bzw. אַנְחִיל (Budde). Denn ינחל mit Duhm, Bertholet, Marti und Cornill ZAW 1916, 243f. einsetzen, hieße der durch יחלק veranlaßten Textgleichmacherei 𝔊s folgen, vgl. Praetorius a. a. O. S. 15. Bei Cornills Verbesserung לכן ינחל לו רבים bleibt 1. לו auffallend und 2. das Hereinkommen von ב vor רבים unerklärt. Auch Cornills Herstellung des nächsten Trimeters kann ich nicht billigen. Er liest ואת־עצומים יקח לשלל. את vor unbestimmtem Acc. hat vielleicht an 50 4 את־יעף eine Parallele. Aber der Inhalt geht über den ersten Trimeter hinaus, freilich nicht nach Cornills Textänderung, die ich jedoch nicht für richtig halten kann. Dem את־עצומים entsprechend wird vorher auch בְּרבים zu punktieren sein. In dem zweiten Doppeltrimeter gleicht 𝔊 durch die Übersetzung *παρεδόθη* das von den Massoreten richtig als Aktiv punktierte הערה dem folgenden Passiv נמנה an. Aus metrischem Bedürfnis ist auf למות als Auffüllsel (Duhm u. A.) zu verzichten, vgl. Ps 141 8. Nach 𝔊 *διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν* wird für ולפשעים, das durch פשעים eine Zeile darüber veranlaßt sein kann, mit Budde und Hoelscher besser ולפשעיהם gelesen werden.

Von einer persönlichen Wiederbelebung geschweige gar Auferstehung des Ebed-Jahwe ist in 53 10 nichts zu lesen, sie ist auch nicht zwischen die Zeilen hineinzudeuten. Der Text redet von langlebender Nachkommenschaft, die der verstorbene Gottesknecht, im Grabe weiterlebend gedacht, sieht, so wie Rahel Jer 31 15 im Grabe um ihre Kinder weint! In diesen Nachkommen lebt der Knecht fort. Was von ihm gilt, überpflanzt sich auf sie, oder kommt ihnen zugute.[1] Jer 53 10 ist nach JSir 46 12 49 10 zu verstehen. Dort wird den verstorbenen Richtern in Israel gewünscht:

1) Das mag man eine Art Wiederbelebung des toten Knechtes nennen — Graf Baudissin, Adonis und Esmun, Leipzig 1911, S. 417, 423f. — richtiger ist es ein Weiterleben. B. scheint den Gedanken der Wiederbelebung des Knechtes besonders in 53 10 zu finden, indem er יאריך ימים auf den Knecht statt auf seine Nachkommen deutet. Diese Nachkommen sind ein Ebed Jahwe redivivus!

תהי עצמתם פרחות תחתם
ושמם תחליף לבניהם

„Mögen ihre Gebeine Sprossen treiben an ihrem Orte (d. i. Grab), und ihr Name ein Nachwuchs sein für ihre Söhne."

v 49 10 wird die erste Hälfte des gleichen Wunsches für die zwölf Propheten ausgesprochen.[1] Zu vergleichen ist auch die Hoffnung des sterbenden Simeon, Testamente der zwölf Patriarchen, Sim VI 2. Wenn seine Söhne den Neid und jede Halsstarrigkeit abtun, dann soll folgendes eintreten:

ὡς ῥόδον ἀνθήσει τὰ ὀστᾶ μου ἐν Ἰσραήλ
καὶ ὡς κρίνον ἡ σάρξ μου ἐν Ἰακώβ
καὶ ἔσται ἡ ὀσμή μου ὡς ὀσμὴ Λιβάνου
καὶ πληθυνθήσονται ἅγιοι ἐξ ἐμοῦ ἕως αἰῶνος αἰώνων
καὶ οἱ κλάδοι αὐτῶν εἰς μακρὰν ἔσονται.[2]

Jes 53 10—12 nennt den Siegerlohn des die Sünden der Heiden willig büßenden Knechtes 1. eine unverwüstliche starke Nachkommenschaft, 2. Reichtum, 3. Heidenbekehrung, 4. politische Machtstellung — Gen 12 2f. Jes 19 24 25 — das Beuteteilen mit Gewaltigen bedeutet nach Prov 16 19 soviel wie: mit ihnen auf gleichem Fuß leben. Das alles sind bekannte Herzenswünsche des alttestamentlichen Frommen.

52 13 הנה ישכיל עבדי ‖ ירום ונשא ‹›[3] מאד
14 כאשר שממו עליך רבים ‖ — — — — —
כ‹ך› משחת מאיש מראהו ‖ ותארו מבני אדם
15 כן יזה גוים רבים ‖ ‹› יקפצו מלכים פיהם
כי אשר לא ספר להם ראו ‖ ואשר לא שמעו התבוננו

1) Vgl. dazu Smend, Die Weisheit Jesus Sirach, 1906. — Die Vereinigung der ursprünglich getrennten Gräber der einzelnen Richter und Propheten zu einem Massengrab ist ein Seitenstück zu der Maḳpela-Höhle P's, der gemeinsamen Ruhestätte der Patriarchen. Übrigens ist JSir 46 12 49 10 der älteste Hinweis auf die sogenannten Gräber der Richter und Propheten, ob gerade an der Stelle, wo die heutige Tradition sie zeigt (Bädeker-Benzinger, Palästina und Syrien 7, 1910, 83), steht dahin.

2) Vgl. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs. Oxford 1908, 23. Test Sim VI 2 ist übrigens, wie weder Schnapp (in Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 1900) noch Charles (in seinem Kommentar zu den Testam. der zwölf Patriarchen, 1908, und in the Apocrypha and Pseudepigrapha, 1913, II) erkennt, eine Nachbildung von JSir 39 13f.

3) Ein Versuch, die Lücke auszufüllen, ist außer von Duhm, auch von Cheyne und Marti unternommen.

53 1 מי האמין לשמעתנו ‖ וזרוע‹ו› על־מי נגלתה
2 ‹נמ›ל כיונק לפנ‹ני›ו ‖ וכשרש מארץ ציה
לא־תאר לו ‹› ונראהו ‖ ולא מראה ונחמדהו
3 נבזה וחדל א‹ד›ם ‖ איש מכאוב ‹› וידוע חלי
וכמסתר פנים ממנו ‖ נבזה ולא חשבנהו
4 אכן חלינו הוא נשא ‖ ומכאבינו ‹הוא› סבלם
ואנחנו חשבנהו נגוע ‖ מכה אלהים ומענה
5 והוא מחלל מפשעינו ‖ מדכא מעונותינו
מוסר שלומנו עליו ‖ ובחברתו נרפא־לנו
6 כלנו כצאן תעינו ‖ איש לדרכו פנינו
ויהוה הפגיע בו ‖ את עונ‹ותינו› כלנו
7 נג‹ש› והוא נענה ‖ ולא יפתח פיו
כשה לטבח יובל ‖ וכרחל לפני גזז‹›ה נאלמה‹›
8 מע‹ני› וממשפט לקח ‖ ואת־דורו מי ישוחח
כי נגזר מארץ חיים ‖ מפשע‹ינו› נֻגַּע למו‹ת›
9 ו‹א›תן את־רשעים קברו ‖ ואת עשי ר‹ע› ב‹י›ת‹ו›
על לא חמס עשה ‖ ולא מרמה בפיו
10 ‹› וחפצי ‹› בידו יצלח ‖ אם ‹י›שים אשם נפשו
יראה זרע ‹› אר‹›ך ימים ‖ 11 מעמל ‹› יר‹ו›ה ‹ו›ישבע
ב‹ר›עתו יצדיק ‹› לרבים ‖ ועונותם הוא יסבל
12 לכן א‹נ›חל ‹›־לו ברבים ‖ ואת־עצומים יחלק שלל
תחת אשר הערה ‹› נפשו ‖ ואת־פשעים נמנה
והוא חטא רבים נשא ‖ ולפשעי‹ה›ם יפגיע:

Zur Stelle Hohes Lied 4 8.

Von

Alfred Bertholet.

Die Worte HL 4 8:

„Mit mir vom Libanon, Braut,
Mit mir vom Libanon komm,
Zieh fort[1] vom Gipfel des Amana,
Vom Gipfel des Senir und Hermon,
Von der Höhen der Löwen,
Von den Bergen der Pardel"

erscheinen im gegenwärtigen Text ohne allen Zusammenhang und bieten der Erklärung beträchtliche Schwierigkeit. Ein Blick in die modernen Kommentare genügt, um zu zeigen, wie wenig es z. T. gelingen will, ihnen einen befriedigenden Sinn abzugewinnen. Budde[2] geht so weit, im Vers den Einschub eines Bearbeiters zu sehen: er soll nämlich, da in v. 11 und 15 der Libanon bildlich verwendet und v. 6 von einem Hingehen zum Berge geredet werde, aus einem Mißverständnis der Umgebung künstlich entwickelt worden sein, als man sich bemüht habe, die vereinzelten Lieder zu einem Ganzen zu vereinigen und etwas Leben, Bewegung, Handlung hineinzubringen. Siegfried[3] folgt Budde auf dieser Bahn. Er spricht von einer auf grobem Mißverständnis eines späteren Lesers beruhenden Glosse und knüpft daran die spöttischen Worte: „Der Myrrhenberg und Weihrauchhügel v. 6, die wie der Libanon duftenden Gewänder und Ähnliches brachten jenen Leser auf den Gedanken, daß die Liebenden dort ihre Flitterwochen gefeiert hätten, wozu diese

1) Zu dieser Bedeutung von שׁוּר vgl. assyrisches šâru einherziehen, arabisches سير reisen und Jes 57 9.

2) In Martis Kurzem Handkommentar, vgl. schon Preußische Jahrbücher 1894, S. 111f.

3) In Nowacks Handkommentar.

Lokalität die denkbar ungeeignetste und wegen der Löwen und Pardel gefährlichste gewesen wäre. Das Verständigste ist jedenfalls an diesem Einfalle die Aufforderung des Geliebten an die Braut, sich mit ihm von dort wegzubegeben!"

Daß aber eine immerhin so originelle Stelle bloß Glosse sein soll, ist wenig einleuchtend. Allerdings ist die Auskunft, mit der neuere katholische Theologen ihre Echtheit festzuhalten suchen, um nichts befriedigender. So nimmt Hontheim[1] die Zuflucht zu einer metaphorischen Deutung (die schaurige Gebirgsgegend voll reißender Tiere = Bild für die Heimat der Braut, das Haus der Mutter, daraus sie der Bräutigam in die anmutigsten Gefilde, das Reich der Liebe, führen wolle!), und Zapletal[2] erklärt nach dem Vorbild Halévys, מִן bedeute hier nicht „von" sondern „zu", womit sich als Sinn ergebe: „ich kann dich überall schützen" oder einfach: „mit dir vereint und mit dir allein möchte ich sein". Wenn dieser Sinn nur nicht mit so viel philologischer Inkorrektheit erkauft wäre! Den bemerkenswertesten Versuch, die Stelle verständlich zu machen, verdankt man Jakob.[3] Er verweist auf einen noch unter den heutigen Beduinen des Hedschaz und speziell der Sinaihalbinsel üblichen Brauch des Brautversteckens[4], den J. L. Burckhardt[5] mitteilt. Darnach pflegt die Braut aus ihrem Zelt in die benachbarten Berge zu fliehen, wo sie, von den ihr Versteck kennenden Freundinnen mit Lebensmitteln unterhalten, weilt, bis der Bräutigam sie findet. Er vollzieht darauf die Ehe mit ihr im Freien und bringt die Nacht mit ihr in den Bergen zu. Den nächsten Morgen geht sie nach Hause in ihr Zelt, läuft aber des Abends wieder fort und wiederholt dieses Spiel mehrmals, bis sie endlich in ihr Zelt zurückkehrt, während sie in das ihres Mannes erst bei vorgeschrittener Schwangerschaft geht.

So dankenswert dieser Hinweis ist, so bleibt doch die Frage, ob diese Sitte ohne weiteres auf palästinensische Verhältnisse und auf die Libanongegend übertragen werden darf. Nach HL 3 6 wird die Braut im üblichen feierlichen Zuge aus dem elterlichen Hause geholt und zum Bräutigam gebracht. Von Versteckspiel keine Spur. Und wie soll sie nach dem Libanon fliehen, wo sonst Jerusalem der Schauplatz der Dich-

1) Das Hohelied übersetzt und erklärt, 1908, S. 62.
2) Das Hohe Lied, kritisch und metrisch untersucht, 1907, S. 105.
3) Das Hohelied auf Grund arabischer und anderer Parallelen, 1902, S. 22 f.
4) Vgl. dazu Sartori, Sitte und Brauch I, 1910, S. 90.
5) Notes on the Bedouins and Wahabys I, 1831, S. 269 f, in der deutschen Übersetzung S. 216 f. Vgl. auch Musil, Arabia Petraea III, 1908, S. 206.

tung ist?[1] Es müßte schon eine starke poetische Hyperbel angenommen werden, und gesteigert würde sie noch durch die ausdrückliche Nennung der wilden Tiere. Das alles macht die Annahme dieser Erklärung nicht ganz leicht.

Es soll im folgenden der Versuch gemacht werden, die Frage zu erwägen, ob nicht von ganz anderer Seite her Licht auf die dunkeln Worte fallen könnte.

Ich gehe aus von einer Stelle Theodors Bar Koni:[2] „Dieser Tammuz war, sagt man, ein Hirt und liebte ein Weib, das wegen seiner Schönheit berühmt und gefeiert war. . . Sie floh mit Tammuz, ihrem Geliebten, in die Libanonberge. . . Hephästos ihr Gatte verfolgte sie in die Libanonberge. Tammuz begegnete ihm und tötete ihn; aber auch er starb, zerrissen von einem Eber."

In drei Punkten zeigt sich hier eine Übereinstimmung bzw. Ähnlichkeit mit der HL 4 8 vorausgesetzen Situation: 1. der Geliebte wird als Hirt dargestellt, 2. als Aufenthaltsort des Liebespaares erscheint der Libanon, 3. es droht Gefahr von seiten wilder Tiere.

Um mit dem Letzten zu beginnen, möchte es vielleicht schon scheinen, als sei die Ähnlichkeit eine illusorische: der göttliche Hirt wird von einem Eber zerrissen, der Hirt im Hohen Liede fordert zur Flucht vor Löwen und Pardeln auf. Aber hier gerade scheint die Tradition nicht einheitlich gewesen zu sein: Philo Byblius[3] spricht (in bezug auf Eliun = Adonis) nicht von einem Eber, sondern ganz allgemein von *θηρία*, und eine Skulptur von Ghineh in der Umgegend von Byblus, die auf Adonis (und Balti) bezogen wird, stellt den Kampf eines Mannes mit einem Bären dar.[4] Es bedarf nur der naheliegenden Annahme einer Kontamination der verwandten Mythenkreise, um auf den Löwen zu kommen. In Amathus auf Cypern, wo Melkart neben Adonis verehrt wurde, stellt eine Statue den erstern als Löwenkämpfer dar.[5] Als Löwenkämpfer wiederum wird, wie es scheint, Esmun gedacht[6], und Attis wird in seiner Liebe mit einer Nymphe von dem Löwen des Korybanten entdeckt.[7] In Hygins Fabulae ist beim Tode

1) Vgl. 1 5 2 7 3 5 5 8 16 8 4.
2) Vgl. v. Baudissin, Adonis und Esmun, 1911, S. 74 f.
3) Fr. 2 13 S. 567.
4) v. Baudissin, a. a. O. S. 78 f.
5) Frazer, Adonis, Attis, Osiris, 1906, S. 41.
6) v. Baudissin, a. a. O. S. 299.
7) Hepding, Attis, 1903, S. 121.

des Hyas, der von den Hyaden beweint wird, Eber oder Löwe das tötende Tier.[1] Wie fließend in solchen Dingen die Übergänge sind, zeigt noch die Legende Hoseins, der in der schiitischen Welt an die Stelle des heidnischen Tammuz getreten ist: sein Gegner Schimer hat eine Hundsschnauze und Schweinsborsten.[2] Übrigens dürfte der Eber gerade der ältesten Gestalt des Adonismythus, wie ihn die Griechen kannten, gefehlt haben.[3] Daß im Hohen Lied neben den Löwen die Pardel erscheinen, erklärt sich einfach aus Gründen des poetischen Parallelismus wie Jer 5 6. Entsprechend ist neben dem Libanon der Amana, Senir und Hermon genannt.

Was die Vorstellung des göttlichen Hirten anbetrifft, so reicht sie über Theodor Bar Koni weit zurück bis in die alten Tammuzlieder hinein[4], und Adonis als Hirten kennen auch die Idyllen Theokrits[5], deren Anklänge an das Hohe Lied übrigens schon längst aufgefallen und verschieden kommentiert worden sind.[6] Der Zusammenhang des Adonis mit dem Libanon ist vor allem durch Lucian, de dea Syria § 8 bezeugt.[7]

Ist die Übereinstimmung der genannten Züge mit HL 4 8 bloßer Zufall? Die Antwort wird davon abhängen, ob eine Kenntnis des Adonismythus auf israelitischem und jüdischem Boden in irgend einer Form denkbar ist. Man wird nicht Anstand nehmen, diese Frage zu bejahen, wenn man bedenkt, daß schon Jesaja[8] wohl zweifellos auf die Adonisgärten anspielt, und daß der dem Adoniskult nächstverwandte Tammuzkult, wie aus Hesekiel bekannt ist[9], sogar im Tempel zu Jerusalem unter den Frauen seine Pflege fand. Es mag hinzugefügt werden, daß noch Hieronymus[10] von Tammuz- oder Adonisdienst zu Bethlehem, wenn auch erst in der Zeit zwischen Hadrian und Konstantin, weiß.

---

1) Winckler, Krit. Schriften III 107ff., vgl. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, S. 265 A. 1.

2) Vgl. B. Meissner im Archiv für Religionswissenschaft V (1902), S. 232.

3) v. Baudissin, a. a. O. S. 152, 353, 382.

4) Vgl. Zimmern, Der babylonische Gott Tamuz, 1909, S. 706 (8), 728 (30); Langdon, Tammuz and Ishtar, 1914, S. 14, und Sumerian and Babylonian Psalms, by S. Langdon, 319 10–17 323 14–18.

5) I 109: *μῆλα νομεύει*; III 45: *ἐν ὄρεσι μῆλα νομεύων*.

6) Vgl. z. B. Budde, a. a. O., S. XXIII; P. Haupt, Biblische Liebeslieder, 1907, S. XIII, XLII, 34f.

7) Vgl. Frazer, a. a. O. S. 14ff., 18, 135f; s. auch Musaeus *τὰ καθ' Ἡρώ* 47.

8) 17 10f. 9) 8 14.

10) Epistola LVIII ad Paulinum, Migne S. L. 22, Sp. 581.

Aber noch bliebe zu erwägen, wie sich eine Einwirkung des Adonismythus auf das Hohe Lied vorstellig machen läßt. Im besondern Falle lauten hier die Worte so, daß sie schon eine bestimmte Fassung des Mythus vorauszusetzen scheinen. Ich wäre geneigt, mir den Vorgang folgendermaßen zu denken. Anknüpfen darf ich an einen Satz v. Baudissins[1], es sei wohl „in den Riten der Adonien von Anfang an eine mimische Darstellung dessen zu erkennen, was man dem Gott widerfahren und immer aufs neue widerfahrend glaubte". In dieser Annahme treffen die Meinungen verschiedener Gelehrter zusammen.[2] Zur mimischen Darstellung hätte dann wohl auch die Liebesszene gehört, wie Adonis auf dem Libanon mit seiner Geliebten von todbringenden Tieren überrascht zu entfliehen sucht, die Geliebte zu gemeinsamer Flucht auffordernd. Ist es unter solchen Umständen nicht denkbar, daß eine derartige Szene zur typischen Liebesszene geworden wäre, so daß der Wortlaut des Mysterienspieles auf die erotische Profanpoesie abfärben konnte?

Eine Bestätigung erführe diese Vermutung, wenn es gelänge nachzuweisen, daß die Mysteriensprache auch sonst im alttestamentlichen Schrifttum hin und wieder nachklingt. Dabei sehe ich ab vom Versuch, Jes 53 als ein aus den Mysterien stammendes Kultlied, das am Todestage des Gottes von den Mysten gesungen wurde, zu erklären.[3] Was mir eine solche Deutung entschieden zu widerraten scheint, ist die Schilderung des Ebed als eines Unansehnlichen und Unangesehenen, eines Verachteten und Verlassenen (v. 2f.), der aus Drangsal heraus hingerafft wird (v. 8). Das ist nicht die Art, wie sonst sterbende Götter beurteilt werden. Ihrer Natur nach Vegetations- oder Astralgötter[4], stehen sie zu Lebzeiten in Ehren und Ansehen und sterben aus vollem Glanz heraus, so daß gerade der jähe und unerwartete Verlust ihrer allverehrten Pracht Anlaß und Inhalt der Klage über ihren Tod wird, — sehr viel anders als was der Dichter von Jes 53 ausführt. Aber wenn wir damit auch auf ein Hauptstück, das für eine Einwirkung der Mysteriensprache auf die alttestamentliche Literatur sprechen könnte, verzichten, so fehlt es vielleicht doch nicht an andern Spuren, in denen sich eine solche verrät. Sie sind auch bereits entdeckt worden. Vor allem gibt zu

1) A. a. O. S. 183. 2) Vgl. z. B. Langdon, a. a. O. S. 24.

3) Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 326 f.

4) Vgl. meinen Artikel über vorchristlichen Auferstehungsglauben im American Journal of Theology XX, S. 1 ff.

denken 3 Reg 12 24m (Swete) der Klageruf *οὐαὶ κύριε*, der sich, wie v. Baudissin[1] mit vollem Recht gesehen hat, in seiner Anwendung auf das Kind Jerobeams seltsam genug ausnimmt. Gerade hier liegt es in der Tat nahe, an die Klage des Adonisdienstes zu denken. Im Licht der so aufgefaßten Stelle könnte der Parallelismus des Vergleiches in Sach 12 10f. כִּמְסֻפַּד עַל־הַיָּחִיד und כְּמִסְפֵּד הֲדַדְרִמּוֹן darauf hindeuten, daß sich zunächst die Trauer um den gestorbenen Sohn die Töne von der Klage um den sterbenden Gott lieh.[2] Vielleicht aber darf man weitergehen und mit v. Baudissin[3] allgemeiner sagen, es wäre etwa möglich, daß in Trauerfeiern die Verstorbenen behandelt worden seien, als ob sie der Adonis wären. הוֹי אָדוֹן kehrt Jer 22 18 und 34 5 wieder, dort auf Jojakim, hier auf Zedekia bezüglich. An dieser zweiten Stelle entbehrt die Übersetzung der LXX nicht des Interesses. Sie hat ἕως ᾅδου, was sinnlos, aber seiner Entstehung nach durchsichtig genug ist: ὦ ἀδών.[4] Heißt das nicht vielleicht, daß LXX durch ihre Transkription den Anklang an Adonis bewußt aufrechterhalten wollte? Die andere Stelle, 22 18, weist eine Erweiterung auf: „Wehe mein Bruder und wehe meine Schwester! Wehe über den Herrn und wehe über seine Herrlichkeit". v. Baudissin[5] meint, daß sich die erste Vershälfte nicht auf den Adonis beziehen lasse, sondern allgemein verschiedene Formen der Totenklage referiere (vgl. 1 Reg 13 30). Dem gegenüber darf aber vielleicht darauf hingewiesen werden, daß sich wenigstens im Tammuzkult nach dem Hinschwinden des Gottes die Wehklage auf Erden insbesondere auch von seiten seiner Schwester Geštin-anna oder der als seine Schwester dargestellten Muttergöttin Innini von Erech erhebt, die ihm auf dem gleichen Wege zur Steppe ins Totenreich nachgehen.[6] Bekommt somit der Ruf „wehe Bruder" seinen guten Sinn[7], so kann die Schwester als

1) A. a. O. S. 91.

2) Dabei macht es natürlich keinen Unterschied, ob הֲדַדְרִמּוֹן Bezeichnung der Gottheit selbst oder der nach ihr benannten Kultstätte ist (vgl. dazu v. Baudissin in PRE[3] VII, S. 287 ff.; XVII, S. 9 ff.; auch in ThLZ 1899, 105 f.).

3) Adonis und Esmun, S. 91. 4) Vgl. Hitzig zur Stelle.

5) A. a. O. S. 91. 6) Vgl. Zimmern, a. a. O. S. 730 (32).

7) Vgl. z. B. den von Langdon, a. a. O. S. 10 mitgeteilten Beginn einer zu Nippur verwendeten Liturgie:

For the brother who slumbers, the city wails,
Alas! o brother, comrade of heaven
. . . . . .
Holy Innini in Eanna laments",

und s. ebenda S. 15, 31 f., 51.

klagende und selber ins Totenreich verschwindende[1] ihrerseits wohl beklagt werden, so daß sich auch für den Ruf: „wehe Schwester" eine genügende Unterlage ergäbe. Es bleibt nur wieder die Annahme im Rest, gegen die ernstliche Bedenken nicht aufkommen können, daß in solchen Zügen Tammuz- und Adonisvorstellungen in einander überspielten. Wenn übrigens das Verhältnis des Adonis zu der Baalat dem des Osiris zu der Isis verglichen werden konnte[2], so ist ja Isis nicht bloß Gemahlin, sondern Schwester des Osiris. Auch mag noch in Erwägung gezogen werden, daß Aphrodite, die Adonis in der Ciste der Persephone anvertraut, nach v. Baudissins[3] feiner Beobachtung der „Schwester" des Mose zu entsprechen scheint, die das Kästchen an die Pharaonentochter gelangen läßt.

Eine weitere Einwirkung der Mysteriensprache auf eine alttestamentliche Stelle wäre endlich in Gen 37 33 anzunehmen, wenn es richtig sein sollte, daß die Worte: „Ein wildes Tier hat ihn gefressen; zerrissen, ja zerrissen ist Joseph" der Klage um Tammuz, den der Eber zerrissen hat, entsprechen.[4] Ihre rhythmische Gliederung springt in die Augen und braucht nicht neutralisiert zu werden dadurch, daß die parallelen Aussagen auf Quellenverschiedenheit zurückgeführt werden.[5]

Sollten die obigen Vermutungen zutreffend sein, so müßte für das alttestamentliche Schrifttum das Urteil anders lauten, als es — ich weiß übrigens nicht, ob mit abschließendem Recht — Karl Ottfried Müller[6] für das griechische formuliert hat: „Weder die eleusinischen noch andere Mysterieninstitute in Griechenland haben einen Einfluß auf die Literatur der Nation gewonnen". Aber das bliebe nicht der einzige Ertrag unserer Hypothese. Es wäre nicht ganz ohne Reiz, eine neue, wenn auch nur fragmentarische Spur des annähernden Wortlautes eines alten Mysterienspieles aufgedeckt zu haben.

1) Vgl. namentlich die von Langdon a. a. O. S. 58 mitgeteilte Stelle.
2) v. Baudissin, a. a. O. S. 178.
3) Ebenda S. 368 A.
4) So Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients ², 1916, S. 331.
5) So z. B. Dillmann, Gunkel.
6) Geschichte der griechischen Literatur, 1882, I, S. 386.

Jesaja 13.

Von

Karl Budde.

Von den beiden großen Stücken, die am Eingang der mittleren Sammlung des ersten Jesaja unter der Überschrift משא בבל durch die recht unsichere Brücke Kap. $14\,1-4^a$ miteinander verbunden sind, steht das zweite, das höhnende Klagelied auf den König von Babel $14\,4^b$ff., geschlossen und gedrungen da. Nicht nur nach seinem Gegenstand, sondern auch nach seiner Form, dem hinkenden Klageliedverse, der selten nur so scharf durchgeführt und so wohlerhalten auf uns gekommen ist wie in diesem Meister- und Musterstück des prophetischen Klageliedes. Viel verschwommener verlaufen die Linien der Weissagung vom Sturze Babels in Kap. 13, und es dürfte nicht überflüssig sein, bei diesem selten behandelten Stück einmal schärfer zuzugreifen, mit dem Ziele, über Aufbau und Form, Überlieferung und Schicksale des Wortlauts eine klarere Anschauung zu gewinnen.

Wenn ich diese Aufgabe auf mich nehme, so trage ich damit zugleich eine alte Schuld ab; denn dieses Kapitel ist in meiner Arbeit von 1882 über das hebräische Klagelied zu kurz gekommen. Dort sage ich davon (ZAW II, S. 14), es sei in Versen mit fast ausnahmslos gleichschwebenden kurzen Gliedern geschrieben, und eine Fußnote bemerkt dazu: „Nur wenige Verse verfallen wie in Thr 5 in den Ley'schen katalektischen Hexameter", d. h. einen Fünfer unter Sechsern, dem Baue nach mit dem Kina-Verse zusammenfallend. Zehn Jahre später stellte Duhm umgekehrt fest, daß das ganze Stück in demselben Rhythmus wie das Spottklagelied Kap. 14 gehalten sei, „der nur in dem ersteren Stück öfter mangelhaft ist." Wahrscheinlich seien beide auch in dem gleichen Strophenbau, in Strophen von je sieben Langversen, geschrieben.[1] Er

1) Für Kap. 14 bietet schon Bickell, Carmina Veteris Testamenti metrice, 1882, diese Strophenabteilung wie auch den Versus dodecasyllabus,

hat damit Schule gemacht; denn nicht nur folgt ihm Marti, ohne jeden Vorbehalt auch für den Strophenbau, sondern auch Whitehouse (1905) und Box (1908).[1] Vorsichtiger verhält sich Cheyne (1895, 98, 99), der zwar das gleiche Strophenmaß für beide Stücke anerkennt, aber nur von der „Ode" (Kap. 14) sagt, daß ihre „קינה-Verse sehr korrekt scheinen".[2] Über die metrische Form der Weissagung Kap. 13 enthält sich Cheyne jeden Ausspruchs; aber seine Übersetzung läßt die Doppelstriche ‖ vermissen, die in K. 14 die Cäsur des Kinaverses regelmäßig bezeichnen. Entschiedenen Einspruch erhebt erst Gray, indem er feststellt, der vorherrschende Rhythmus in Kap. 13_{2-8} sei 3 : 2, in v. $9-22$ dagegen 3 : 3. Duhm wirft er gewagte Textbehandlung und unwahrscheinliche Zeilenabteilung vor, mit denen er doch nur annähernd zum Ziele komme. „Wenn die 5 aufeinanderfolgenden Distichen in v. 4f.", so schließt er ab, „und die 6 aufeinanderfolgenden in v. 11^c-14, so wie sie im Text stehn, im gleichen Rhythmus gehalten sind, dann kann von Unterscheidung der Rhythmen im Hebräischen nicht die Rede sein. V. 4f. verlaufen in nachhallendem, v. 11^c-14 in gleichschwebendem Rhythmus." Ich muß Gray rückhaltlos zustimmen. Duhm ist in denselben Fehler verfallen wie ich, nur nach der entgegengesetzten Richtung. Wir nahmen beide an, daß das Stück im gleichen Tonfall durchlaufen müßte; ich entschied nach der weit größeren zweiten Hälfte für den gleichschwebenden Vers, immerhin mit Anerkennung der Ausnahmen, Duhm nach der kürzeren ersten für den Klagliedvers, den er dann rücksichtslos durchführte, freilich mit den geringen Ansprüchen an die Regelmäßigkeit seines Baues, die ihm auch sonst zu genügen pflegen.

Hier der Tatbestand nach der Überlieferung. In v. 2—8 sind ausgesprochene Klageliedverse 2^b, 3^b, v. 4 ganz mit 3, v. 5 mit 2 Versen Die beiden Einzelverse 6 und 7 sind gleichschwebend, 8^a Klageliedvers, 8^b gleichschwebend. Das sind 8 gegen 5 Zweizeiler, und die 5 gleichschwebenden zersplittern sich so zwischen die hinkenden, daß durchgän-

den er noch 1879 (Metrices biblicae regulae, p. 6) allein in Thr. 1—4 gefunden hatte. Kap. 13 übergeht er hier wie dort, augenscheinlich, weil ihm dessen Metrik nicht klar genug liegt.

1) Diese beiden nach G. Buchanan Gray, The book of Isaiah I—XXXIX, 1912 (The International Critical Commentary).

2) Ähnlich wie Cheyne verfährt Haller (Die Schriften des A. T. in Auswahl II, 3, 1914), indem er die Verse einfach wiedergibt, so wie sie verlaufen, ohne über den Bau des Gedichts eine Äußerung zu tun. Immerhin zeigen einige von Duhm übernommene Streichungen ihn auf dem Wege zur Anerkennung des Klageliedverses.

gige Anwendung des Klageliedmaßes überall als das Ursprüngliche vorausgesetzt werden muß. In v. 9–22 kann man als je einen Klageliedvers 10a und 11a lesen; alle übrigen Verse, nach dem vorliegenden Bestande 17 Zweizeiler und 3 Dreizeiler (v. 17–19), sind gleichschwebend gebaut. Wechsel des Versmaßes muß daher beabsichtigt sein; für die verschwindenden Ausnahmen in dem zweiten Abschnitt bleiben die beiden Möglichkeiten: dichterische Freiheit bzw. Nachlässigkeit oder Beschädigung des Wortlauts, wie sie für die häufigeren Fälle des ersten Teils angenommen werden muß.

Zwingt nun der sichere Wechsel des Versmaßes, die Voraussetzung der Einheit des Stücks, an der bisher alle festgehalten haben, aufzugeben? An sich ganz gewiß nicht. Ist doch das von der Regel abweichende Versmaß des Klageliedverses zur Abwechselung geradezu bestimmt, ob es nun nach gleichschwebenden Versen mit der Ansage des Klageliedes eintritt (vgl. als Beispiel Mi 1 9ff.), oder umgekehrt ein Hymnus in Fünfern der Ausführung in gleichschwebenden Versen vorausgeht, gleichsam wie der Text der Predigt. Das letztere ist geradezu das Lieblingsverfahren Deuterojesajas vom ersten Anfang seines Buches an; man vergleiche nur 40 1–5 mit v. 6–8, v. 9–11 mit v. 12ff., 41 11–13 mit v. 14–20, 42 14–17 mit v. 18ff., 44 24–28 mit 45 1ff., 50 4–9 mit v. 10f., 51 9–52 12 in mehrfachem Wechsel.[1] Wenn uns also gerade diese Art der Verwendung des alten Klageliedverses und seiner Ablösung durch gleichschwebende Zeilen hier begegnet, so werden wir uns darüber nicht wundern, da wir es mit einem Zeitgenossen Deuterojesajas zu tun haben, vielleicht einem jüngeren, der diese dritte Stufe der Übertragung des Klageliedverses[2] unmittelbar von jenem übernommen hat. Voraussetzung dafür ist nur, daß ein tieferer Einschnitt zu dem Wechsel der Form Anlaß und Recht gibt. Daß aber mit v. 8 ein Abschnitt des Stücks zu Ende geht, wird allgemein anerkannt, auch von Duhm und seinen Nachfolgern, die mit v. 8 die zweite ihrer sechs Strophen aus je 7 hinkenden Versen abschließen. Ich meine mehr sagen zu dürfen, daß nämlich hier der einzige tiefe Einschnitt des Stücks liegt, seine eigentliche Wende. v. 2–8 sind unmittelbare Vision und Audition, die uns mitten in das zukünftige Geschehen versetzt, uns als Gegenwärtige zu

1) Vgl. dazu meine Übersetzung bei Kautzsch, Altes Testament, 3. Aufl., besonders die Vorbemerkung zu 40 1ff., aber auch schon meinen Aufsatz „Das Klagelied Israels im Munde der Propheten", Preußische Jahrbücher Bd. 73, Heft 3, 1893, besonders S. 476.

2) Vgl. die oben angezogene Stelle meines Aufsatzes von 1893.

seinen Augen- und Ohrenzeugen macht: wir hören den Aufruf v. 2f., den brausenden Ansturm v. 4f., wir sehen die erste furchtbare Wirkung. Das folgende Stück aber, v. 9–22, setzt bei der ruhigen Gegenwart ein und verläuft im ganzen Umfang als Weissagung, als Vorausverkündigung dessen, was sich in der Zukunft abspielen soll; im Verhältnis zum Vorhergehenden ist es Begründung des Beschlusses, nähere Ausführung des Hergangs, Ausmalung des endlichen bleibenden Zustands nach der Vollziehung des Gerichts. Es ist sehr wohl zu begreifen, daß für das erste, wie in Traumeswirren, in fieberhafter Erregung daherbrausende Stück die bewegten Maße des hinkenden Verses, für das zweite die ruhig strömenden gleichschwebenden Glieder gewählt werden, oder vielmehr sich von selbst einstellen.

Ist so die Eigenart der beiden ungleichen Hälften des Stücks nach Form und Haltung richtig erkannt, so wird es doppelt lohnen, ihr auch ins einzelne nachzugehn und zu prüfen, ob sie sich unversehrt erhalten hat, oder ob ihre Züge etwa ursprünglich noch schärfer und bestimmter ausgeprägt waren. Zuerst die Frage, wer der Redende ist, und wo sich darin etwa ein Wechsel vollzieht. In v. 3 setzt das Ich Jahwes ein, und Duhm umschließt den Vers mit Anführungszeichen. Das ist richtig, was den Schluß angeht; denn v. 4 redet von Jahwe in der 3. Person, ebenso v. 5 und 6. In v. 4 nimmt also der Prophet das Wort und behält es bis zum Ende des Abschnitts in v. 8. Aber v. 2 kann nicht von ihm gesprochen sein, da er solche Befehle zu geben nicht befugt ist, und vollends sagt ja Jahwe selbst mit dem צויתי von v. 3, daß er es ist, der den Aufruf hat ergehn lassen. Richtig setzt daher Gray die Anführungszeichen vor v. 2 und hinter v. 3. Vom Himmel fallen, ganz unvorbereitet, die Rufe Jahwes; unsichtbaren Geisterwesen gibt er seine Befehle, überraschend ähnlich dem Anfang Deuterojesajas, wenn auch dort das יאמר אלהיכם dem Verständnis mehr entgegenkommt.

Nun die gleiche Frage für v. 9ff. Da findet sich in MT das Ich Jahwes zuerst in v. 11–13a, im ganzen 5mal, dann wieder in v. 17. Dazwischen redet v. 13b von Jahwe in der dritten Person, und ebenso der Eingang v. 9. Nirgends wird der Übergang vom einen zum andern durch eine Einführungsformel betont, und man kann den wiederholten plötzlichen Wechsel nicht anders als störend empfinden. Jahwes Ich oder Er würde man für das ganze Stück erwarten. Nun herrscht neuerdings eine gewisse Neigung, die dritte Person zu bevorzugen. Für ארגיז in v. 13a glaubt man nach LXX θυμοθήσεται ירגזו setzen zu dürfen; das אשפיל zu Ende von v. 11 streichen Duhm, Marti, Guthe, um den

Klagliedvers zu gewinnen. Aber folgt man einmal LXX, so ist doch schwer einzusehen, warum man nicht auch in v. 12 für אוקיר nach καὶ ἔσονται . . . ἔντιμοι וְיִקָּרוּ oder besser וְיָקַר liest. Denn eine Nötigung zu ändern liegt auch in v. 13^a nicht vor. Nach „ich werde den Himmel erzittern machen" kann Jahwe selbst sehr wohl fortfahren „und die Erde soll aufbeben von ihrer Stätte". Schwierigkeit bereitet dem freilich v. 13^b mit der Einführung Jahwes in der dritten Person, „durch den Grimm („bei d. Gr."?) Jahwes der Heerscharen und am Tage seiner Zornesglut". Natürlich ist das nur eine Umschreibung für den „Tag Jahwes", den eigentlichen Namen des Zeitpunkts für die letzten Dinge. Mit einiger Wahrscheinlichkeit wird man diesen fest geprägten Namen selbst erwarten dürfen, ehe solche kennzeichnende Umschreibung dafür eintritt. Dem entspricht in der Tat die Einführung unsres Abschnitts in v. 9, הִנֵּה יוֹם יְהוָה בָּא. Aber, ganz unabhängig von der Untersuchung, die uns auf das Hindernis in v. 13^b stoßen ließ, haben dort Duhm, Cheyne, Guthe יום יהוה gestrichen, Marti und Gray mindestens יום, weil אכזרי ein persönliches Subjekt verlangt. Der „Tag Jahwes" ist also dort eingetragen und damit v. 13^b die Stütze entzogen. Freilich findet er sich auch vorher schon, in v. 6. Aber auch der steht keineswegs auf festen Füßen. Er kehrt in Jo 1 15 gleichlautend wieder[1]; schon Duhm stellt fest, daß er an beiden Stellen entbehrlich sei, hier noch mehr als dort. So läßt er seine Echtheit in der Schwebe, behält ihn aber in der Übersetzung bei; Cheyne bemerkt etwas dunkel, der Tag sei hier nur parenthetisch erwähnt; Marti läßt die Wahl zwischen nachträglicher Einfügung aus Joel oder Änderung nach dessen Wortlaut, so daß „der Tag Jahwes" beseitigt würde.[2] Man begreift die zögernde Haltung dieser drei Gelehrten, weil sie alle Strophen von sieben Klageliedversen fordern und dafür v. 6 nicht entbehren können. Aber wo bleibt der Klageliedvers gegenüber dem כשד משדי יבוא der zweiten Zeile, und wie kommt es, daß Duhm und Marti an deren Bestand nicht rühren, aber auch kein Wort von ihrer Unvereinbarkeit mit dem gesuchten Metrum sagen? Erst Gray, der die Strophe nicht sucht, findet die Freiheit, den Vers einfach zu streichen, und gewiß ist das das einzig Richtige. Nicht „der Tag Jahwes ist nahe", sondern Jahwe selber ist in v. 5 bereits gekommen; der Aufruf zum Heulen

1) Das אהה ליום, das dort zu Anfang für das הלילו unsres Verses eintritt, hat auch nur den Wert einer Wahllesart gegenüber ursprünglich gleichem Wortlaut; Ehrlich setzt einfach unser הלילו dafür ein.

2) Seine Vermutung lautet: הוֹי עֲלֵיהֶם כִּי קָרוֹב יוֹמָם כְּשֹׁד וגו׳.

an Personen, die man vergeblich sucht[1], verträgt sich nicht mit der Schilderung des Eindrucks in v. 7f., die sich eng an v. 5 anschließt; ebensowenig das Metrum des Verses mit dem der Umgebung.[2] So brechen alle Stützen für „den Tag seiner Zornesglut" in v. 13^b zusammen, und wir gewinnen damit das Recht, den ganzen Halbvers, der mit der dritten Person für Jahwe gegen 13^a streitet, ebenso zu streichen wie v. 6. Nichts geht mit ihm verloren, ist er doch weiter nichts in jedem Worte mit Ausnahme des צבאות als Wiederholung aus v. 9. Überdies schließen sich v. 14ff. nur um so besser an v. 13^a an, und ununterbrochen läuft dann die Rede Jahwes selber weiter, bis in v. 17 sein „Ich" von neuem hervortritt.[3] Gray sagt, ob nun die göttliche Rede bis zu Ende des Kapitels weiterlaufe, sei unsicher. Aber man vergleiche nur die ähnlichste Stelle aus einem andren Prophetenbuch, Hab 1 6ff., wo das כי הנני מקים את־הכשדים Jahwes Rede fast wörtlich ebenso einführt und dann ohne ein weiteres „Ich" den Zusammenhang volle sechs Verse beherrscht, ehe mit v. 12 der Prophet als Redner auftritt[4], also genau ebenso weit, wie hier bis zum Ende des ganzen Stücks. Daß wir damit auf dem richtigen Wege sind, darauf läßt sich noch eine Probe machen. Ehrlich sagt zu v. 19, die Wendung כמהפכת אלהים וגו׳ komme zufällig nur in Reden Jahwes vor. In der Tat ist es so in den beiden Stellen Am 4 11 und Jer 50 40. Das gilt aber auch von den Stellen, wo אלהים fehlt, Dtn 29 22 Jer 49 18; man wird also sagen müssen, daß dieser Rückweis an sich nur in Jahwes Munde vorkommt. Aber auch der weitere Vergleich jener Stellen wird zeigen, daß die Aussagen der letzten Verse unsres Kapitels durchaus im Bereich prophetischer Jahwereden liegen.

So bleiben nur noch zu Anfang v. 9 und stillschweigend, ohne Ich oder Er, v. 10 für die Rede von Jahwe statt Jahwes selber. Man darf nach dem bisher Beobachteten wohl fragen, ob diese Ausnahme ursprünglich ist. Wir sahen bereits, daß Duhm, Cheyne und Guthe יום יהוה streichen, Marti und Gray wenigstens יום; ist „der Tag Jahwes" hier nicht am Platze, wie wir sahen, so ergibt sich in jedem

1) Auch Guthe bei Kautzsch fragt zweifelnd „wer ist angeredet?"

2) Da der Vers auch bei Joel schwerlich am Platze ist, nimmt man am besten an, daß auch dort eine Überarbeitung erfolgt ist und der Vers aus dem bereits vermehrten Wortlaut unsres Kapitels dort eingetragen wurde.

3) Duhm[2] stellt auch hier die 3. Person הָגְתָה יהוה her.

4) Ich sehe hier ganz ab von der Versetzung eben dieses Abschnitts v. 6—11, die ich in meinem Aufsatz „Studien und Kritiken" 1893, S. 383ff. als notwendig erwiesen habe. Vollzieht man sie, so bleibt der Wirkungsbereich des הנני מקים ebenso gesichert, und der Anschluß nach rückwärts wie hier tritt noch dazu.

Falle eine Überarbeitung des Verses. Dann aber ist auf die dritte Person Jahwes kein Verlaß; vielmehr dürfte dieselbe Hand, die sie in v. 13b eingetragen hat, auch hier am Werke gewesen sein. Am leichtesten erklärt sich der vorliegende Wortlaut, wenn wir herstellen הִנֵּה נְאֻם יהוה בא אכזרי. Dann könnte sogar eine kleine Verderbnis den Weg zu der weiteren Eintragung des „Tages Jahwes" gewiesen haben. Lesen wir dann noch in v. 9b אַשְׁמִיד für יַשְׁמִיד, so ist der einheitliche Verlauf der Rede Jahwes hergestellt und der Übergang von der visionären Zukunftsschilderung des Propheten zu dem Gotteswort in der Gegenwart ausdrücklich vollzogen.

Natürlich hat die Erkenntnis, daß der „Tag Jahwes" überall, in v. 6, 9 und 13b, auf spätere Eintragung zurückgeht, nicht bloß für das Ich der Rede Bedeutung. Solch hartnäckige Betonung desselben Begriffs in einer Reihe von Einschüben beweist ein Bestreben, dem ganzen Stück ein neues Gepräge zu geben, das ihm ursprünglich fremd war, das des Welt- und Endgerichtes statt des Gerichts nur über Babel.[1] Auf dieses Bestreben hat Marti zuerst hingewiesen und gewisse Erscheinungen in v. 5–7 auf eine Überarbeitung in dieser Richtung zurückgeführt. Gray ist geneigt, die Einfügung von v. 6 so zu erklären, findet aber daneben (S. 237 f.) auch in dem ursprünglichen Wortlaut der beiden Hälften unsres Stücks ausgesprochen eschatologische Züge. Nun haben wir schon gesehen, daß sich die eschatologische Überarbeitung keineswegs auf v. 6 oder 5–7 beschränkt; um so dringlicher aber wird dadurch die Aufgabe, zwischen ihr und der ursprünglichen Anlage des Stücks die richtigen Grenzen zu ziehen. Schwerlich richtig sieht Gray in v. 2 ff. nach altem Vorgang übermenschliche Jahweheere. An Geisterwesen richtet sich wohl der Befehl die Heere aufzurufen; diese selbst aber sind in v. 4 Völker und Königreiche und kommen nach v. 5 aus fernen Ländern vom anderen Ende des Himmels, also aus irdischen Gebieten. Daß Jahwe sich an ihre Spitze setzt, widerspricht dem keineswegs; ganz ebenso schreitet er Jes 45 1 ff. dem Kyros voraus, um nur dieses eine Beispiel aus der Zeit unsres Stücks anzuführen. Daß aber, wenn Jahwe den Kriegszug anführt, Wunder geschehen und das ganze Weltall

1) Gerade die dreimalige Eintragung des Namens יום יהוה oder יום חרון אפו, die sich, wie wir sahen, überall aus von der Sache unabhängigen Gründen beweisen läßt, zeigt klar, daß er hier in der Tat das Endgericht meint und betonen will. Der Einspruch Cossmanns (Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, 1915, S. 109) gegen Marti ist daher nicht stichhaltig.

das Wirken seines Schöpfers und Herrn verspürt (v. 10 13a)[1], versteht sich ganz von selbst, und ob dies Wunder der Erhaltung und Lebensförderung sind, wie etwa Jes 40 3ff. 42 16 48 21 49 9ff. usw., oder erschreckende Zeichen wie in unsrem Stück, macht an sich keinen Unterschied, sondern richtet sich nach der Abzielung des göttlichen Tuns, ob zu Erlösung und Heil, oder zu Strafe und Untergang.[2] Daß vollends, wo es sich um das Weltreich handelt, die ganze Welt in Mitleidenschaft gezogen wird (v. 5 9 11), ist ebenfalls begreiflich genug und braucht in Anbetracht des geographischen Gesichtskreises jener Zeit nicht einmal gar zu genau nachgerechnet zu werden.[3] Alle diese Züge machen noch keineswegs das Welt- und Endgericht aus; wohl aber können und werden sie den Anlaß geboten haben, das Stück in späterer Zeit, die in eschatologischen Gedanken und Hoffnungen aufging, auf die Endzeit zu beziehen, den Namen des „Tages Jahwes" einzutragen und die zeitgeschichtlichen Züge — nach Möglichkeit zu verwischen. Auf letzteres wird vor allem zu achten sein. Es ist immer aufgefallen, daß in dieser Hauptweissagung vom Untergang Babels, einem der einschneidendsten Ereignisse der ganzen alttestamentlichen Geschichte, erst ganz gegen Ende, in v. 19, mit den Namen „Babel" und „Chaldäer" herausgesagt wird, wem die Drohung gilt. Das ist in der Tat unnatürlich, und hält man es mit der dreimaligen Eintragung des Tages Jahwes zusammen, so wird man schließen müssen, daß die rechtzeitige Nennung entweder der Überarbeitung zum Opfer gefallen ist, die als Gegenstand des Gerichts das ganze Weltall einsetzen wollte, oder daß sie vorher durch Textschaden ausgefallen war und eben das zu dem eschatologischen Verständnis des Ganzen und dessen weiterer Auswirkung beigetragen hat. Wie so oft in ähnlichen Fällen blieb dann die richtige Zielsetzung fast am Schlusse des Stücks unbeachtet und dadurch erhalten. Diese Voraussetzung wird neben dem Versbau als eins der

1) Ehrlichs Auslegung „Darob werde ich den Himmel in Erstaunen setzen" usw. kann ich doch nicht für richtig halten. Will man deuten, so heißt es eher: „Darum will ich Himmel und Erde in Bewegung setzen", d. h. alle Mittel anwenden.

2) Auf die Herauslösung von v. 10 und 13a für die eschatologische Überarbeitung kann ich deshalb verzichten; für sie könnte man allenfalls anführen, daß dann v. 9 11f. 14ff. einen geschlossenen Zusammenhang bilden würden, der nur von der Wirkung auf die Menschenwelt redete.

3) Mit Recht verweist Dillmann dazu schon auf Jes 2 12ff., woselbst das Gericht über Israel sich zu einem über die ganze Menschenwelt, ja über das Weltall ausweitet.

wesentlichsten Hilfsmittel für die Herstellung des Textes im einzelnen zu benutzen sein.

v. 2–8. Wie eben gezeigt, muß hier durchgängig der Klagliedvers von 3 : 2 Hebungen geherrscht haben. Mit größtem Mißtrauen sind Duhms Strophen von je sieben solchen Versen zu betrachten. Das gilt selbst dann, wenn man nicht grundsätzlich Strophen ohne ein neues Formmittel dem Verse gegenüber ablehnt, vollends Strophen von einer Länge, die ohne solche Formmittel gar nicht ins Ohr fallen kann. Denn zu Duhms Strophen werden die eingeschobenen Verse 6 und 13^b mit verwendet, und es wird sich zeigen, daß es keineswegs die einzigen Stellen sind, wo der Zeilenbestand sich zuungunsten des gefundenen Einklangs ändert. Aber auch ohne das, schon bei Duhm, sind zwei Strophenschlüsse, wenn man sie nur nach dem Inhalt vollzieht, falsch angesetzt. Mit v. 4, nicht erst mit v. 5 setzt die Rede des Propheten und damit der neue Abschnitt ein, und auch v. 19 bildet nicht den Schluß eines Abschnitts, sondern den Anfang eines neuen, so daß dort vier Zweizeiler gegen zehn, hier fünf gegen neun sich abgrenzen. Die Strophenteilung wird eben gar zu häufig zu einem bloßen Divisionsexempel.

v. 2. Der zweite Halbvers nach dem Athnach hat die genauen Maße eines Klagliedverses, und es ist begreiflich, daß man sich dabei beruhigt hat. Aber vorher bleiben nicht 3 + 2, sondern ganz handgreiflich 4 + 3 Hebungen, und daß weder Duhm noch irgendeiner seiner Nachfolger daran Anstoß nimmt, sondern alle stillschweigend und ohne jede Änderung in diesem Siebener einen Klageliedvers anerkennen, kann man nicht billigen. Zudem lehrt schon der erste Blick, daß der Vers nicht zwei, sondern drei Wortgruppen aufweist, die offenbar zu zweiten Versgliedern bestimmt sind, שאו נס, הניפו יד und פתחי נדיבים; dem entsprechen die Gegenstände, Zeichen für das Auge, persönlicher Aufruf, Einzug der Sieger. Dann fehlt zu על הר־נשפה die dritte Hebung; ich lese וְנִשָּׂא וְנשפה, was auch den Sinn bessert, da die Kahlheit allein nicht genügt. Nun ist der zweite Vers bis יד den Maßen nach in Ordnung. Für unmöglich aber halte ich להם „ihnen“, das Fürwort ohne Beziehungswort. „So spricht die Aufregung“, entschuldigt Duhm den Dichter; aber für Jahwe, der den Befehl gibt, gilt diese Entschuldigung nicht. Hier ist entweder absichtlich geändert, um die irdische Natur der Aufzurufenden zu verschleiern, oder es handelt sich um einen bloßen Textschaden; ich halte לַגּוֹיִם für den wahrscheinlichen Urtext. Es bleiben noch drei Hebungen, also zwei zu wenig für den Vers, für

dessen Ursprünglichkeit der vortreffliche Abschluß mit פתחי נדיבים bürgt. Eben diese Worte weisen den Weg; wir haben es darin nicht mit der ersten Nennung des Gegenstands zu tun, sondern mit der kennzeichnenden Wiederholung im parallelen Gliede. Nur um Babels Tore kann es sich handeln; dessen Nennung läßt sich bis v. 19 vermissen und wäre hier durchaus zu erwarten. Ich lese deshalb ויבאו שַׁעֲרֵי בָבֶל als ersten Halbvers. Absichtliche Streichung auf Grund des oben dargelegten Verständnisses muß ich hier für das Wahrscheinlichere halten. Natürlich ist die Forderung der Ergänzung als solche unabhängig von dem richtigen Erraten des Wortlauts.

v. 3. In diesem zweifellos zerrütteten Verse ist das Sicherste das kurze Abschlußglied עליזי גאותי; wieder finden sich dazu die drei Hebungen des ersten Gliedes rückwärts bis zum Athnach; aber nur drei Hebungen bleiben dann für den ersten Vers Es geht nicht an, ihn einfach durch Versetzung von לאפי hinter צויתי und etwa עַל מקדשי (so Duhm) herzustellen; denn auch dies letztere sind keine zwei Hebungen, während für bα mit גם קראתי גבורי nur zwei statt drei bleiben. Dem Sinne nach ist לאפי an seiner jetzigen Stelle allenfalls entbehrlich (Duhm), aber keineswegs störend (Marti); zur Not möchte man גבורי לאפי sprechen (vgl. Ges.-Kautzsch 130a und Stellen wie Jes 30 18 56 10 Hes 38 11). Dagegen muß sofort die falsche Verbindung צויתי ל auffallen, während קרא umgekehrt das Objekt mit ל verlangt oder doch vorzieht. Dem ersteren Übelstand hilft vortrefflich ab Martis Vorschlag, צבא als Objekt einzuschalten; aber das gehört unmittelbar hinter צויתי. Ich lese deshalb zunächst אני צויתי צְבָאַי; leicht erklärt sich dann das Übersehen von צבאי. In der Parallele zu „mein Heer" stand „meine Geheiligten", d. h. meine Opfergäste (vgl. Hi 1 5 1 Sam 16 5), und das gewiesene Tatwort dazu ist das von seiner Stelle verschlagene קראתי, wie denn anderwärts (vgl. 1 Sam 9 13 22) קְרֻאִים die Opfergäste sind. Lies also als zweite Hälfte des ersten Verses קראתי למקדשי. Für den andren Vers bietet den ersten Fingerzeig das jetzt vollkommen müßige גם; es hat nur dann einen Sinn, wenn es die Aussage einleitet, daß Aufgebot und Einleitung auch Erfolg gehabt haben. Dazu und damit zugleich zur Erklärung der Umstellung verhilft uns LXX. Sie gibt einstimmig für das einzige Wort גבורי *γίγαντες ἔρχονται*, während für קראתי ein *καὶ ἐγὼ ἄγω*[1] *αὐτοὺς* eintritt, das sich überall vor *ἡγιασμένοι*, in einer Reihe von Handschriften (z. B. א Q) außerdem ein zweites Mal dahinter findet. Letzteres ist offen-

1) Vat. B übersieht *ἄγω* hinter *ἐγώ*.

barer Nachtrag im Anschluß an MT; ursprünglich kann nur die Wiedergabe vor למקדשי sein, also die Bestätigung unserer Herstellung. Nach dem *ἔρχονται* der LXX lese ich daher weiter als erstes Glied des zweiten Verses גם בָּאוּ גבורי לאפי. Nachdem das באו ausgefallen war, wohl nur durch Übersehen, ebenso das צבאי im ersten Verse, und nun dort zwei Prädikate für ein einziges Objekt standen, hier dem Subjekt das Prädikat fehlte, holte man קראתי aus a herüber und bildete so unsren Text. Daß בָּאוּ auch sachlich richtig ist, beweist v. 4, wo Jahwe sein zusammengeströmtes Heer bereits mustert.

v. 4. Hier hebt der Prophet an, die Wirkung des Aufrufs Jahwes zu schildern. Die drei Klageliedverse sind metrisch in Ordnung bis auf die falsche Punktierung ממַלְכוּת statt ממַלְכוּת, wie seit Lagarde fast allgemein richtig gesprochen wird. Schon LXX löst das Wort durch *καὶ* vom folgenden los. Der Sinn leidet ferner durch den Textfehler דמות statt הֲמוֹת (vgl. Jes 17 12); so hatte ich längst verbessert, ehe ich sah, daß Graetz הֲמִיַּת liest, was als zweites Substantivum neben המון weniger gut ist. Falsch ist דמות, weil das Tosen nicht dem großer Heeresmassen ähnlich (vgl. etwa Jo 2 4f.), sondern nichts andres als dieses selbst ist. So leicht sich der Fehler durch bloßes Versehen erklärt, könnte doch hier die Überarbeitung mit Absicht eingegriffen haben, um die irdischen Scharen ins Geisterhafte umzubiegen.

v. 5. Zwei unversehrte Klageliedverse. Marti meint, כל könnte im Gedanken an das Weltgericht hinzugefügt sein; aber es beschwert weder Metrum noch Sinn auch des ursprünglichen Stücks. Es folgt unmittelbar

v. 7, ein Vers, aber mit drei Hebungen auch im zweiten Gliede. Richtig streichen Marti und Gray אנוש und sprechen לֵבָב. Das Wort ist müßiger Zusatz, lag vielleicht einem Schreiber von Ps 104 15 her im Ohr; daß auch hier die eschatologische Überarbeitung eingegriffen hätte (Marti), ist kaum anzunehmen, weil es zur Erweiterung des Bereichs nichts beiträgt.

v. 8 bildet von צירים an zwei Verse. Der erste ist völlig in Ordnung, nur daß man wohl gut tut mit Graetz nach LXX und Syr. יאחזום zu lesen. Das zweite Glied des andren ist aus den Wahllesarten פניהם להבים und להבים פניהם zusammengeflossen, von denen die erste den Vorzug verdienen dürfte. Daß Duhm, Marti und Gray hier keinen Anstoß nehmen, zeigt, wie leicht man es oft mit dem klar erkannten Metrum nimmt. Am Anfang bleibt ונבהלו ganz allein übrig, und ich bin mit Marti und Gray einig, darin den Rest eines ganzen Klagelied-

verses zu sehen.[1] Zu dem Prädikat — gerade dies Tatwort gehört durchaus hierher — fehlt bloß das Subjekt, zugleich das Beziehungswort für alle Tatwörter der beiden folgenden Verse. Niemand sonst kann in Betracht kommen als die Babylonier, denen der Heereszug gilt. Ich muß daher hier wie in v. 2 annehmen, daß die Umarbeitung zum Weltgericht die engere Zielsetzung bewußt beseitigt hat. וּנְבַהֲלוּ יֹשְׁבֵי בָבֶל ‖ כַּשְׁדִּים כֻּלָּם, für das zweite Glied auch מַלְכָּהּ וְשָׂרֶיהָ oder וְשָׂרֶיהָ, so etwa könnte der Vers gelautet haben. Daß das zweite Glied durch ein neues Prädikat ausgefüllt war, ist weniger wahrscheinlich, weil das zu streichen schwerlich ein Grund vorlag.

Es ergeben sich also für diesen ersten Teil vierzehn Klageliedverse. Zwanglos zerlegen sie sich dem Sinne nach in zweimal fünf und einmal vier Verse: v. 2 3 die Rede Jahwes, v. 4 5 die Bildung seines Heeres, v. 7 8 der Eindruck auf die Bedrohten. Willkürlich ist es, den zweiten Abschnitt zu spalten, indem man v. 4 zum ersten, v. 5 zum zweiten zieht, wie Duhm und seine Nachfolger ihrer Strophe von 7 Klageliedversen zuliebe verfahren. Tut man es aber, so ergeben sich 8 und 6, nicht 7 und 7 Klageliedverse. In Wirklichkeit ist von Strophen nicht zu reden.

v. 9—22. Wir haben gesehen, daß das Stück in gleichschwebenden Verszeilen von gewöhnlicher Länge geschrieben ist, und, nachdem v. 13b als Einschub getilgt war, Grund gefunden, das ganze Stück als Rede Jahwes aufzufassen und dem entsprechend v. 9 herzustellen. Daß das alles nicht berechtigt, in v. 9—22 ein neues Stück zu sehen, ist oben schon betont. Der sichere Beweis, daß die beiden Stücke zusammengehören und sich ergänzen, ist leicht zu führen. Von dem ganzen Hergang bringt v. 2—8 nur die äußere Erscheinung, nicht ein Wort von den Gründen für Jahwes Zorn und Gericht. Erst v. 9 und v. 11 sagt uns, daß es die Strafe für Babels Sündenschuld vollzieht, was bei dem Gotteswort gar nicht fehlen darf.

v. 9. Besprochen ist die Herstellung des Anfangs הִנְנִי נֹאֵם יהוה בא וגו׳ und des Ichs in אַשְׁמִיד für יַשְׁמִיד. Für unumgänglich halte ich auch בְּעִבְרָה statt וְעִבְרָה[2], was ich dann bei Graetz wiederfand. Irrig beruft er sich dafür auf LXX; aber möglicherweise bietet der auf v. 9 beruhende Einschub v. 13b ein Zeugnis dafür. Am Schluß ist מְנוּחָה gut und durch

1) Das Wort als וּנְבַהֲלוּ zu v. 7 zu ziehen (Graetz) verbietet sich, sobald das Versmaß erkannt ist.

2) Guthe übersetzt „in Grimm“ usw., ohne den Text zu ändern.

viele ähnliche Stellen geschützt; nur das Suchen nach dem Klageliedverse hat dazu verleitet dies Wort zu streichen.

v. 10. Die kühne Wendung „Die Sterne des Himmels und seine Orione" ist durchaus nicht anzutasten; gerade bei diesem Gestirnnamen, der die Verallgemeinerung zum Riesen oder Titanen so nahe legt, ist der Gebrauch als Gattungsbegriff verständlich genug. Übrigens denke man an die Hermone von Ps 42 7. Ferner sollten gerade die Vertreter von Klageliedversen sich hüten כוכבי zu streichen, weil die erste Zeile dadurch über Gebühr verkürzt wird. Nur ein Grund des Anstoßes bleibt bestehn, das ist die Addierung der Orione zu den Sternen, während sie nur in der Parallele dazu möglich sind. Deshalb muß וכסיליהם den zweiten Halbvers eröffnen, und dem ersten fehlt dann das Prädikat, wie dem Verse die sechste Hebung. Ich lese כי יִכְבּוּ כוכבי „Denn erlöschen werden die Sterne des Himmels". Der Ausfall erklärt sich mit Leichtigkeit. — Im zweiten Halbvers ist nach LXX *καὶ σκοτισθήσεται* וחשך herzustellen; nur das perf. cons. tut hier die Dienste. Die Streichung von אורו am Ende dient wieder nur dem irrig gesuchten Fünfer. Es gibt keine einzige Stelle, in der נגה derart absolut für „leuchten" gebraucht wird, für das Hiph'il nur die eine Ps 18 (2 Sam 22) 29 יַגִּיהַּ חָשְׁכִּי, „er macht hell meine Finsternis". Gut wird man tun יַגַּהּ zu sprechen; aber auch das hat Jes 9 1 Hi 22 28 אור, in der letzten Stelle Hi 18 5 neben אור im ersten Gliede ein Synonym davon zum Subjekt. Sich an der Wiederholung אורו hinter אורם in 10a zu stoßen, ist übermäßige Empfindlichkeit.

v. 11. Der erste Halbvers ist ein Fünfer, der als „katalektischer Hexameter" (Ley) durchgehn möchte; leicht ließe sich auch ועל־כּל lesen. Lagardes Vorschlag רָעָתָהּ hat viel für sich. Mit בָּבֶל statt תבל war Ehrlich bereits auf den Spuren, die hier zu v. 2 und v. 8 verfolgt sind; ich halte es für unmöglich ohne gleichzeitig כַּשְׂדִּים für רשעים einzusetzen, sehe aber für beides keinen Grund, weil in diesem Abschnitt auch sonst die ökumenische, ja kosmische Bedeutung des Gerichts über Babel betont wird. אשפיל am Schluß ist vortrefflich und darf durchaus nicht gestrichen werden, ebensowenig wie אופיר in v. 12 und מנקומה in v. 13a, die beide tadellos erhalten sind. Das gleiche gilt von

v. 14. Zur Auslegung sei hier festgestellt, daß והיה kein Subjekt braucht, sondern nur zur Einführung der Aussage dient (Ges.-Kautzsch 112y), zu der איש und ואיש das Subjekt bringen. Das ו vor אין und die Wiederholung des ואיש sind sichere Beweise, daß ganz arglos gleichschwebende Verse gebaut werden.

v. 15. Meint man הנכפה ändern zu müssen, so trifft Graetz mit הַנֶּאֱסָף (LXX *συνηγμένοι*) eher das Richtige als Ehrlich mit הַנָּס.

v. 16 hat viel Mühe gemacht. Ich nehme an, daß בתיהם aus בְּתֻלֹּתֵיהֶם verdorben und ישׁסו dann hinzugefügt ist, um dem Worte ein Prädikat zu geben. Dabei kann Sach 14 2 bestimmend gewesen sein.

v. 17—19 bilden drei Dreizeiler zwischen lauter Zweizeilern. Ich sehe keinen Grund daran Anstoß zu nehmen; die starken Änderungen und Ergänzungen von Duhm und Marti dienen nur dem irrig gesuchten Metrum.

v. 18. Längst ist וְקַשְׁתוֹתָם hergestellt. Für תרטשנה dürfte תִּטֹּשְׁנָה zu lesen sein; für נערים, das sich mit בנים stößt, möchte ich גִּבֹּרִים vorschlagen. Nach LXX *οὐδὲ* lies וְעַל.

v. 19. Daß man כמהפכת אלהים ‖ את־סדם ואת־עמרה als einen Klageliedvers liest, ist wieder ein Beweis, wie leicht man es damit nimmt. Diese Versgruppe leidet überhaupt keine Teilung, auch nicht in zwei gleiche Glieder (Gray), sondern bildet eine einzige Zeile. Wagt man nicht, deren übermäßige Länge mit Am 4 11 zu decken, so mag man nach Dtn 29 22 und Jer 49 18 כמהפכת סדם ועמרה herstellen, was dann später nach Am 4 11 aufgefüllt wäre.

v. 20. Mit Recht ergänzt Gray hinter תשב nach der Entlehnung Jer 50 39 ein עוֹד. Statt יהל wird man יֶאֱהַל zu lesen haben.

v. 22. L. mit Duhm וענו. Längst ist בְּאַרְמְנֹתָיו hergestellt, mindestens müssen Paläste verstanden werden; aber auch בארמנתֶיהָ (Duhm) wird nötig sein.

Ich lasse den hergestellten Wortlaut im Zusammenhang folgen:

2 על הר [נִשָּׂא וְ]נשפה
שאו נס
הרימו קול לַגּוֹיִם
הניפו יד
ויבאו [שַׁעֲרֵי בָּבֶל]
פתחי נדיבים

3 אני צויתי [צְבָאִי]
(קראתי) למקדשי (-)
גם [בָּאוּ] גברי לאפי
עליזי גאותי

4 קול המון בהרים
הֲמוֹת עם־רב
קול שאון ממלָכות
גוים נאספים
יהוה צבאות מפקד
צבא מלחמה

5 באים מארץ מרחק
מקצה השמים
יהוה וכלי זעמו
לחבל כל־הארץ

איש אל־עמו יפנו
ואיש אל־ארצו ינוסו
כל הנמצא ידקר
וכל־הנספה יפול בחרב
ועוללֵיהם ירטשו לעיניהם
[-] בְּתֻלֹּתֵיהֶם ונשיהם תשגלנה
הנני מעיר עליהם את־מדי
אשר כסף לא יחשבו
וזהב לא יחפצו בו
וקַשְׁתּוֹתָם גְּבֹרִים תִּטֹּשְׁנָה
ופרי־בטן לא ירחמו
[ו]עַל־בנים לא־תחוס עינם
והיתה בבל צבי ממלכות
תפארת גאון כשדים
כמהפכת [-]סדם וַ[-]עמרה
לא־תשב [עוֹד] לנצח
ולא תשכון עד־דור ודור
ולא־יֶ[אֱ]הַל שם ערבי
ורעים לא־ירבצו שם
ורבצו שם ציים
ומלאו בתיהם אחים
ושכנו שם בנות יענה
ושעירים ירקדו שם
וענו איים באַרְמנותֶיהָ
ותנים בהיכלי ענג
וקרוב לבוא עתה
וימיה לא ימשכו

על־כן כל־ידים תרפינה
וכל־לֵבָב [-] ימס
ונבהלו [יֹשְׁבֵי בָּבֶל
כַּשְׂדִּים כֻּלָּם][1]
צירים וחבלים יאחזום
כיולדה יחילון
איש אל־רעהו יתמהו
פניהֶם להבים [-]

הִנְנִי נְאֻם יהוה בא אכזרי
בְּעברה וחרון אף
לשום הארץ לשמה
וחטאים אַשמיד ממנה
כי [יִכְבּוּ] כוכבי השמים
וכסיליהם לא יהלו אורם
[ו]חשך השמש בצאתו
וירח לא יִגַּהּ אורו
ופקדתי על־תבל רעתָהּ
ועל־[כֹּל] רשעים עונם
והשבתי גאון זדים
וגאות עריצים אשפיל
אוקיר אנוש מפז
ואדם מכתם אופיר
על־כן שמים ארגיז
ותרעש הארץ ממקומה
והיה כצבי מדח
וכצאן ואין מקבץ

Das Stück hat, denke ich, durch unsere Behandlung, die bemüht war, alle Gesichtspunkte gebührend zur Geltung zu bringen, an Geschlossenheit, Kraft und Schönheit gewonnen. Eher als bisher dürfte man geneigt sein, seinem Dichter die Ebenbürtigkeit mit dem von Kap. 14 zuzusprechen. Aber könnte man das selbst ohne jeden Rest, so wäre die Herkunft von dem gleichen Dichter, die man früher auch nach Verzicht auf Jesaja wie selbstverständlich anzunehmen pflegte, damit natürlich nicht erwiesen. Schon im Eingang bezeichnete ich die Brücke, die beide verbindet, Kap. 14 1—4ª, als sehr unsicher. Sie ist ohne Zweifel

1) Oder anders zu ergänzen.

ganz späten Ursprungs, voller Nachklänge von allen möglichen Stellen her. Durch sie wird nur in hohem Grade wahrscheinlich, daß die beiden Stücke einzeln überliefert waren, wenn es auch nicht ganz ausgeschlossen werden kann, daß eine andre Verbindung durch die neue ersetzt wäre. Freilich könnten auch die unverbundenen Stücke immer noch von derselben Hand herrühren. Einen Umstand, der dagegen spricht, möchte ich nicht übergehn. Kap. 13_{2-8} und das ganze zweite Stück sind beide im Klageliedvers geschrieben, stehn aber auf verschiedenen Stufen des Contrafactum. Kap. 14 ist noch mit Bewußtsein ein Klagelied, aber nicht ein ernst gemeintes wie Am $5_{1f.}$ Thr 1—4 usw., sondern die Übertragung ist um eine Stufe weiter vorgeschritten zum höhnischen Klagelied auf den Feind wie die bei Hesekiel und anderwärts. Kap. 13_{2-8} aber weiß vom Klagelied nichts mehr; es steht auf der dritten Stufe der Übertragung, die den alten Vers der Leichenklage zu neuen Zwecken benutzt, wie das bei Deuterojesaja die Regel ist. Freilich findet sich auch bei ihm in Kap. 47 ein Spottklagelied, das die zweite Stufe vertritt, ohne daß man Grund hätte, es einer anderen Hand zuzuschreiben. Aber unwahrscheinlich bleibt es immerhin, daß in zwei einzelnen Stücken, die denselben Gegenstand behandeln, derselbe Dichter diesen in alter Zeit so bezeichnenden Vers so verschieden sollte verwendet haben.

Über Dankbarkeit im Alten Testament und die sprachlichen Ausdrücke dafür.

Von

Frants Buhl.

Obschon das im folgenden behandelte Material die Leser zum größten Teil nur an Bekanntes erinnern wird, dürfte es sich lohnen es zusammenzustellen und von verschiedenen Seiten zu beleuchten. Der Drang, dem Gefühle der Dankbarkeit Ausdruck zu geben, ist tief in der menschlichen Natur eingewurzelt, und die Mannigfaltigkeit der Beziehungen läßt dies Gefühl auf dem sittlichen wie auf dem religiösen Gebiete eine bedeutsame Rolle spielen. Es hängt mit dem Begriffe der Vergeltung eng zusammen, wird aber dadurch vergeistigt und veredelt, daß die dankbare Gesinnung sich, wo eine einfache Vergeltung aus irgend einem Grunde nicht möglich ist, neue Äußerungsformen, wie dankende Worte, Segenswünsche oder rühmende Erwähnung der empfangenen Wohltaten anderen gegenüber, schaffen, oder auch als Stimmung im Stillen im Gemüt leben kann. Das tritt besondes hervor, wenn sich die Dankbarkeit des Menschen gegen Gott richtet, weil hier jede wirkliche Vergeltung ausgeschlossen ist[1], weshalb gerade auf kultischem Gebiete die Dankbarkeit ein so wesentlicher Faktor geworden ist. Andererseits kann sie sich auch mit weniger edlen Trieben verbinden; der Mensch befreit sich durch Gegenleistungen oder Danksagung von der etwas drückenden Empfindung des Verpflichtetseins, oder er sieht in dem Danke, den er bietet, ein Mittel, den Wohltäter freundlich zu stimmen und dadurch Aussicht auf neue Wohltaten zu gewinnen. Auch das äußert sich auf religiösem Gebiete, wo vielfach mit den Dankesleistungen Absichten und Hoffnungen verbunden sind.

1) Vgl. *εὐχαριστίαν ἀνταποδοῦναι* 1 Th 3 9.

Selbstverständlich begegnet uns diese allgemeine menschliche Empfindung auch im Alten Testament, wenn auch nicht immer in so reicher Ausgestaltung wie man von vornherein erwarten könnte.

Betrachtet man zunächst die rein menschlichen Beziehungen, so trifft man bei vielen verschiedenen Veranlassungen jenen Drang, den dankbaren Gefühlen durch Worte oder Taten Ausdruck zu geben. Als Elisa bei der reichen Frau in Sunem mehrmals Gastfreundschaft genossen hatte, läßt er sie fragen: du hast unseretwegen viel Mühe gehabt, was kann man für dich tun? brauchst du Fürsprache beim Könige? Und als sie dies verneint, fragt er weiter: was kann man denn für sie tun? (2 Reg 4 8ff.). Als Naemann nach seiner Heilung die Einzigkeit des Gottes Israels erkannt hatte, bittet er Elisa, ein Geschenk von ihm entgegen zu nehmen (5 15). Als Noomi hörte, was Boaz für ihre Schwiegertochter getan, spricht sie ihre Dankbarkeit in einem Segensspruch aus (Rt 2 20). Vgl. noch Sauls Dankbarkeit gegen die Ziphiten 1 Sam 23 21, gegen David 24 20, Davids Dankbarkeit gegen die Bewohner von Jabes 2 Sam 2 5 und gegen Abigail, die ihn vor Blutschuld bewahrt hatte, 1 Sam 25 33. Daß Hiob in der Zeit seines Glückes die Notleidenden kleidete, drückt der Dichter in seiner schönen Bildersprache dadurch aus, daß ihre Hüften ihn segneten, Hi 31 20. Wie das ganze Volk von Dankbarkeit gegen einen einzelnen erfüllt sein konnte, zeigt das Deboralied Jdc 5 24; vgl. Dtn 33 20. Die Schärfe der Rüge Jothams Jdc 9 16ff. beruht darauf, daß Undankbarkeit allgemein als ein sittlicher Mangel empfunden wurde („wenn ihr Jerubbaal vergolten habt, was seine Hand für euch tat"). Vgl. weiter Ps 35 12ff.

Dagegen tritt die Tugend der Dankbarkeit in der Spruchliteratur auffällig zurück, obschon auf diesem rein moralischen Gebiete Gelegenheit gewesen wäre, sie zu erwähnen und einzuschärfen. Nur die Aufforderung die Eltern liebevoll zu behandeln Prv 23 22, vgl. 19 26, beruht wohl wesentlich auf der Erinnerung an das, was die Kinder ihnen verdanken; vgl. besonders JSir 7 27 (fehlt im hebräischen Texte): vergiß nicht die Geburtswehen deiner Mutter.[1] Sonst gehört nur ein Spruch wie: wer Gutes mit Bösem vergilt, von dessen Hause wird das Unglück nicht weichen, 17 13, hierher, hängt aber mit der oben erwähnten berechnenden Auffassung der Dankesverpflichtung zusammen und läßt nicht ihren inneren Wert hervortreten. Diese Nichterwähnung der

1) Vgl. auch *τὸν οὐκ ἀμειβόμενον τὰς παρ' αὐτῶν (γονέων) χάριτας.* Joseph., Gegen Apion, II § 206.

Tugend der Dankbarkeit tritt um so augenfälliger hervor, wenn man die mit den Sprüchen nahe verwandte Ahiqar-Erzählung vergleicht, die das Verwerfliche der Undankbarkeit geradezu zum Thema hat und sie auch in den Strafsentenzen der späteren Rezensionen in voller Schärfe hervorhebt.[1]

Um so reicher entfaltet sich der Begriff auf dem religiösen Gebiete. Schon in den alttestamentlichen Erzählungen begegnet uns der Drang, Gott Dank zu sagen, auf Schritt und Tritt. Eliezer dankt Gott, weil er ihn zu den Verwandten seines Herrn geleitet hatte, Gen 24 27 48; David dankt Gott, ehe er Abigail dankt, 1 Sam 25 32, und später, als Nabal gestorben war, v. 39; ebenso Ahimaaz nach der Besiegung Absaloms, 2 Sam 18 28, David nach der Salbung Salomos, 1 Reg 1 48; vgl. weiter 1 Reg 5 21 8 15 Rt 4 14 Esr 7 27 u. a. m. Einen besonders schönen Ausdruck für die Bedeutung der Dankbarkeit gegen Gott als sittliches Motiv gewinnt man Hi 31 18 durch die Lesart וַיְדַלַּנִי und וַיְחַנֵּנִי[2], wonach der Satz: seit meiner Jugend zog Gott mich groß und leitete mich von Mutterleibe an, den tiefsten Grund angibt, weshalb Hiob selbst sich der Armen und Notleidenden wie ein Vater annehmen mußte. Auch ist der Rückblick Hiobs auf sein früheres Leben, c. 29, von Dankbarkeit gegen Gott durchdrungen. Und daneben bringt die vom Dichter benutzte ältere Erzählung, c. 1, noch den sublimen Gedanken, daß der wahrhaft Fromme Gott nicht nur für sein Glück, sondern auch für das Unglück, das ihn getroffen hat, dankend lobpreisen soll.

Vor allem aber sind es die Wohltaten Jahwes gegen sein Volk, die im Alten Testament verkündet werden (Ex 18 10 Num 23 23 1 Reg 8 56) und die den Dichtern begeisterte Hymnen in den Mund legen (Ex 15 usw.); wie auch nach der prophetischen Auffassung Israels Sünde gegen Gott ihrem innersten Wesen nach in Undankbarkeit besteht (Dtn 1 31 31 20 Hos 10 1f. 11 1ff. Am 2 9ff. Jes 5 1ff. u. a.). Wenn du gegessen und dich gesättigt hast, sollst du Gott für das dir geschenkte schöne Land danken, heißt es Dtn 8 10; und die Erinnerung an seine Wohltaten soll das Volk zur Erfüllung der göttlichen Gebote verpflichten, v. 6 20ff. 8 2ff.

Diese inhaltsreichen Gedanken werden nun vom Kultus und von der Liturgie aufgegriffen und voll entfaltet. Ob das Wort Schelamim rein sprachlich: Bezahlungsopfer bedeutet und damit auch den Begriff

1) Vgl. z. B. die Übersetzung der Strafpredigt der syrischen Rezension bei Nöldeke, Untersuchungen zum Achiqar-Roman 45ff.

2) So nach Targ., Merx, Smend, Duhm u. a.

des Dankes zum Ausdruck bringt, ist unsicher, obwohl diese Erklärung an Prv 7 14 eine gewisse Stütze finden könnte. Aber innerhalb dieser Gattung fand sich eine Opferform, das Todaopfer, das unmittelbar den Begriff verkörperte und schon den älteren Zeiten angehört, Am 4 5 Jer 17 26 33 11 2 Chr 29 31 33 16 Ps 100 1, vgl. das Ritual Lev 7 12–15. Es wird vom Gelübdeopfer unterschieden, mit dem es sich aber begrifflich nahe berührte; vgl. Ps 50 14 56 13. Wie sich aber unter den gewöhnlichen Äußerungsformen der Dankbarkeit die Danksagung in erster Linie geltend macht, so entfaltete sich der Begriff auf dem kultischen Gebiete vor allem in der religiösen Poesie der Israeliten, mag nun ein einzelner oder die Gemeinde sich darin aussprechen. Die Lieder reden nicht nur im bildlichen Sinne von Dankopfern, Ps 56 13 107 22 116 17 u. ö., sondern stellen bisweilen den dankbaren Lobpreis höher als die materiellen Opfergaben, Ps 50 14 69 31 f., vgl. 40 7. Solche Danklieder sind z. B. Ex c. 15 Jes 38 10ff c. 12 Jon 2 3ff., vgl. auch Elihu Hi 33 27 f. und mehrere Lieder im Buche der Psalmen, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll, da dieser Gegenstand in neuerer Zeit von Gunkel mit besonderer Energie behandelt worden ist, vgl. auch Balla, Das Ich der Psalmen. Hervorzuheben ist nur Ps 107. Während nämlich die anderen Danklieder gewöhnlich ihren Ausgangspunkt in den Erlebnissen des Sängers, z. B. Errettung aus Todesgefahr, Heilung, Sieg über die Feinde, oder in dem empfangenen leiblichen Segen (Ps 65 10ff. 67 7 f.), nehmen, zählt dieser Psalm eine Reihe von Fällen, Errettung aus Krankheit, aus Gefahren zur See u. a., auf, um zu lehren, wie man dafür Gott danken soll. Die oft wiederkehrende liturgische Dankformel: danket Jahve, denn er ist gütig, und ewig währet seine Gnade (Ps 106 1 107 1 118 1ff. 136 1ff.), findet sich schon Jer 33 11 und gehört wohl schon der älteren Kultussprache an.[1]

Was die ältere kultische Sitte und die alttestamentliche Dichtung auf diesem Gebiete geschaffen und geprägt hatte, setzen die Schriften der folgenden Zeit fort, was hier durch einige Beispiele beleuchtet

1) Wie zu den anderen Psalmengattungen, so bietet die religiöse Poesie der Babylonier auch zu den Dankliedern Parallelen dar, wenn auch diese Form bis jetzt nicht besonders reich vertreten ist. So ein Danklied nach einem Siege und ein anderes nach Genesung aus schwerer Krankheit, übersetzt von Zimmern in Der Alte Orient VII, Heft 3 7 30 f. Einige interessante ägyptische Parallelen, die aber nicht dem Kultus angehören, hat Ermann bekanntgemacht (Sitzungsbericht der Berliner Akademie, philol. hist. Klasse, 1911, 1086ff.).

werden mag. Nach der Reinigung des entweihten Tempels sangen die Juden in Nachahmung des Laubhüttenfestes Danklieder, 2 Mak 10 7, und ebenso nach dem Falle Nikanors, 15 31. Nachdem die treu gebliebenen Juden die abgefallenen niedergemetzelt hatten, dankten sie Gott mit Lobgesängen und Hymnen, 3 Mak 7 16. Nach Jdt 8 25 dankten sie ihm, weil er sie wie ihre Väter schwer geprüft hatte. Charakteristisch sind die Worte Tobiths, als er wieder sehend geworden war: gepriesen seist du, o Gott, und gesegnet dein Name in Ewigkeit und gesegnet all deine heiligen Engel, daß du mich gezüchtigt und dich meiner erbarmt hast (Tob 11 14f.), sowie die Ermahnung des Engels 12 6ff., die mit den Worten schließt: es ist gut, das Geheimnis eines Königs zu verbergen, aber herrlich ist es, Gottes Taten zu offenbaren. Auf den durch die Dankbarkeit zu erwerbenden Lohn bezieht sich die Aufforderung an Jerusalem, 13 10: preise den Herrn auf rechte Weise und segne den ewigen König, damit sein Zelt mit Freude in dir wiedererbaut werde! Vgl. noch den Dank, den Rebekka Gott wegen der Treue ihres Sohnes Jakob bringt, Jub 25 11ff. Auch die Natur nimmt an dem dankenden Lobpreis teil, Hen 41 6f., ein Gedanke, der schon im Alten Testament angedeutet wird, Ps 148 3ff. Nachahmungen der alttestamentlichen Danklieder sind der Lobgesang der drei Jünglinge in den Zusätzen zu Daniel und der Psalm JSir 51 1ff.

Als ein wesentliches Element der späteren jüdischen Frömmigkeit begegnet uns die Dankbarkeit in den Dankformeln und -gebeten, die den Synagogendienst begleiten und verschiedene Momente des täglichen Lebens umspannen.[1] So wurden vor dem Schema' zwei Danksagungen gesprochen, eine für die Schöpfung des Lichtes und eine für das Geschenk des Gesetzes. Im täglichen Leben waren es namentlich die Mahlzeiten, die durch dankende Worte geweiht wurden, eine auf Dtn 8 10 (vgl. auch Jes 62 9) fußende Sitte, die im Neuen Testament wiederholt bezeugt wird und von der christlichen Gemeinde übernommen wurde, vgl. Mt 15 36 26 26f. Lk 22 17 19 Joh 6 11 1 Kor 10 16 11 24 1 Tim 4 3f. Act 27 35 und weiter Sibyll. 4 25 und über die Essäer Josephus, Bell. Jud. II § 131.

Die oben erwähnte Tatsache, daß die Dankbarkeit in den moralischen Schriften des Alten Testaments eine so verschwindende Rolle

1) Vgl. den übersichtlichen und inhaltsreichen Artikel: Benedictions, in The Jewish Encyclopedia 3 8ff., wo u. a. die 100 täglichen Benediktionen aufgezählt werden.

spielt, hängt ohne Zweifel mit dem eigentümlichen Umstand zusammen, daß das Hebräische wie das Aramäische und Äthiopische an sprachlichen Ausdrücken dafür auffallend arm ist. Das Hebräische hat, wie wir es aus dem Alten Testament kennen, keine besonderen Benennungen für: danken, danke! Dank, Dankbarkeit, wie auch nicht für: undankbar oder Undankbarkeit. Ausdrücke wie die schönen griechischen und lateinischen *εὐχαριστεῖν*, *χάρις*, gratias agere fehlen ihm, und es muß sich, wenn die Begriffe notwendig erwähnt werden müssen, mit Entlehnungen aus anderen Gebieten behelfen.

Die gewöhnliche Dankformel ist בָּרוּךְ, das aber einen weiteren Umfang hat (vgl. z. B. Jer 17 7) und erst durch den Zusammenhang die beabsichtigte Bedeutung gewinnt. Der Dankbare gibt seiner Empfindung durch einen Segensspruch Ausdruck, der jedoch nach der alten Auffassung des Segens oder Fluches als eine effektive Tat empfunden wurde. So einem Menschen gegenüber Jdc 5 24 (das Volk dankt Jael für ihre Tat). 1 Sam 23 21 25 33 2 Sam 2 5 Rt 2 19 f. 3 10; und ebenso, wenn man Gott dankt, Gen 24 27 48 Ex 18 10 Dtn 33 20 1 Sam 25 32 39 2 Sam 18 28 1 Reg 1 48 5 21 8 15 56 10 9 Rt 4 14 Esr 7 27 Ps 28 6 und öfters in den Psalmen. Selbst die Gottlosen, die durch Mißhandlung des Volkes reich geworden sind, benutzen diese alltäglich gewordene Redensart Sach 11 5. Klarer kommt die Absicht des Dankenden zum Ausdruck durch die Formel: Gott vergelt' es dir! 1 Sam 24 20 Rt 2 12, vgl. Prv 19 17; aber dieselben Worte sind so wenig typisch, daß sie gelegentlich als Fluch dienen können, 2 Sam 3 39.

Auf dem religiösen, besonders dem liturgischen Gebiete erwarb sich die Sprache Wörter für das Verbum: danken, durch die Übernahme von Ausdrücken, die eigentlich preisen, loben bedeuten. Vor allem wird hier das Verbum הוֹדָה benutzt, das sich aber auch auf andere Anlässe als empfangene Wohltaten beziehen kann und außerdem weder die Gesinnung noch vergeltende Gegenleistungen auszudrücken vermag. Mit diesem Verbum sagt Lea, daß sie Gott für den Sohn dankt, den sie geboren hatte, Gen 29 35, und mit demselben sagt der von einer Krankheit Genesene: Scheol dankt dir nicht, nur der Lebende kann dir danken, wie ich heute, Jes 38 18 f. Die oben erwähnte alte Dankformel Jer 33 11, die in den Psalmen widerhallt, beginnt הוֹדוּ יהוה, vgl. auch Esr 3 11; und der Kehrvers Ps 107 lautet יוֹדוּ לַיהוה חַסְדּוֹ, sie sollen Jahwe für seine Güte danken!

In der hellenistischen Zeit lernten diejenigen Juden, die mit dem Griechischen vertrauter wurden, ein wirkliches Wort für danken,

εὐχαριστεῖν, kennen. Es ist aber interessant zu sehen, wie langsam sich dies Wort bei ihnen einbürgerte, offenbar eine Folge davon, daß ihnen der Begriff selbst wegen des Fehlens des sprachlichen Ausdruckes etwas fern lag. Die alexandrinischen Bibelübersetzer verwenden es noch nicht, sondern geben הודה auch da, wo es unverkennbar die Bedeutung: danken hat, wortgetreu durch *εὐλογεῖν* oder *ἐξομολογεῖν* wieder. Das vom Dankopfer gebrauchte תּוֹדָה übersetzen sie mit *αἴνεσις*. Dagegen überträgt es Aquila, der mit dem Griechischen in viel innigerem Kontakt stand, mit dem treffenderen *εὐχαριστία*, z. B. Lev 7 12 Am 4 5. Diejenigen Apokryphen, deren griechischer Text auf ein hebräisches (oder aramäisches) Original zurückgeht, oder wenigstens unter dem Einfluß des rein hebräischen Sprachgefühls stehen, folgen dem Beispiele der alexandrinischen Übersetzer. So hat das Buch Tobith 12 6f. und 13 10 *εὐλογεῖν* und *ἐξομολογεῖσθαι* im Sinne von: (Gott) danken, und 8 16 und 11 14f. *εὐλογητὸς εἶ* dem hebräischen בָּרוּךְ entsprechend. Das Buch Judith benutzt 15 9, wo die Juden der Heldin der Erzählung für ihre Tat danken, *εὐλογεῖν* und 13 18 15 10 in ähnlicher Verbindung *εὐλογητή* und *εὐλογημένη*; nur 8 25 heißt es: lasset uns danken, *εὐχαριστήσωμεν*, dem Herrn unserem Gott! Das Spruchbuch Sirachs, das sonst bei ähnlichen Fragen von besonderer Bedeutung ist, weil man für einen bedeutenden Teil des Buches den hebräischen Text vergleichen kann, bietet in diesem Falle nur wenig, weil in ihm von der Tugend der Dankbarkeit ebenso selten die Rede ist wie in dem alttestamentlichen Buche der Sprüche. Einige Stellen bleiben innerhalb des gewöhnlichen alttestamentlichen Sprachgebrauchs. So finden sich Ableitungen von הודה 47 8 51 1 17, und 35 (32) 13 entspricht dem griechischen *εὐλόγησον* im hebräischen Texte ein ברך. Andere Stellen sind nicht ganz klar. 37 11 findet sich in der griechischen Übersetzung das Wort *εὐχαριστία*, aber wohl nicht im gewöhnlichen Sinne. Für: (berate dich nicht) mit einem Mißgünstigen über *εὐχαριστία*, hat nämlich der hebräische Text: berate dich nicht mit einem bösen Manne (איש רע, wohinter jedoch vielleicht ein עִם ausgefallen ist, vgl. 14 3 und 18 18) über Liebeswerke הגמל חסד (vgl. Ps 116 12), was allerdings zur Not auch als: Vergeltung für Liebeserweisungen (vgl. גמולה 2 Sam 19 37) aufgefaßt werden könnte. Unsicher ist auch der Ausdruck *εἰς ἀχάριστα* 29 25. Allerdings wäre es nicht unmöglich, daß Sirach schon den neuhebräischen Ausdruck für: undankbar כפוי טובה hätte kennen können; aber der Zusammenhang weist eher auf etwas Unangenehmes und Erniedrigendes hin, das der Fremdling ertragen muß, vgl. *ἀχαρίστως* 18 18 und die Bemerkungen Smends zur Stelle. S. auch Smend zu 29 17.

Dagegen verwenden die griechisch geschriebenen oder griechisch gedachten Apokryphen die neu erworbenen Ausdrücke für: danken und Dank in ziemlich großem Umfang sowohl auf dem moralischen als auf dem religiösen Gebiete. In der Weisheit Salomonis findet sich v. 16 28 der sehr gekünstelte Gedanke, daß die Sonne das Manna schmolz, damit es offenkundig werde, daß es sich zieme der Sonne mit Danksagung, *εὐχαριστία*, zuvorzukommen, wozu der folgende Vers hinzufügt, daß die Hoffnung des Undankbaren, *ἀχαρίστου*, wie winterlicher Reif zerschmelze. Die von der Finsternis umhüllten Ägypter danken (*ηὐχαριστοῦν*) 18 2 den Israeliten dafür, daß sie ihnen keinen Schaden zugefügt haben; und 14 26 wird unter den Lastern der Heiden auch *χάριτος ἀμνηστία* genannt. Das 2. Makkabäerbuch gebraucht *εὐχαριστεῖν*, wenn die Juden Gott danken 1 11 (in einem Briefe der Palästinenser) 10 7, und wenn sie das wohlwollende Auftreten der Bürger von Scythopolis dankbar anerkennen, 12 31. Besonders charakteristisch ist 2 27, wo der Verfasser schreibt, er habe sich *διὰ τὴν τῶν πολλῶν εὐχαριστίαν* der nicht geringen Mühe, einen Auszug aus dem großen Werke Jasons zu machen, gern unterzogen. Das ist eine Wendung, die ein Hebräer gar nicht hätte ausdrücken können und die ihm wohl auch nicht in den Sinn gekommen wäre. Auch das 3. Makkabäerbuch schreibt *εὐχαριστοῦντες* an der oben erwähnten Stelle 7 16, wo die Juden Gott wegen der Niedermetzelung der Abgefallenen danken. Und im 4. Makkabäerbuch zürnt Antiochus über die Undankbarkeit (*κατὰ ἀχαρίστων*) der Jünglinge, als sie sein wohlwollendes Zureden zurückwiesen.

Auf die fundamentale Bedeutung, die die durch die Offenbarung der göttlichen Liebe hervorgerufene menschliche Dankbarkeit im Neuen Testamente bekommen hat, kann in diesem Zusammenhange nicht näher eingegangen werden. Nur soll daran erinnert werden, daß der sprachliche Ausdruck für danken, Dank usw. in den allermeisten Fällen — auch im Munde des Pharisäers Lk 18 11 — *εὐχαριστεῖν* mit seinen nominalen Formen ist. Nur selten klingt die rein alttestamentliche Ausdrucksweise wieder. So im Dankgebete Jesu Mt 11 25 Lk 10 21, wo *ἐξομολογεῖν* wohl das aramäische אודי wiedergibt. Für das Dankgebet bei den Mahlzeiten wird *εὐχαριστεῖν* gebraucht, aber Mt 26 26 Mk 14 22 1 Kor 10 16 daneben *εὐλογεῖν*, dem aramäischen ברך entsprechend. Ebenso wechselt 1 Kor 14 16f., wo Paulus von den verschiedenen Formen des Redens in der Gemeinde spricht, *εὐλογεῖν* mit *εὐχαριστεῖν*. Es liegt in der ganzen Richtung des Neuen Testamentes, daß von Dankbarkeit anderen Menschen gegenüber viel seltener die Rede ist; wo es geschieht, treffen

wir natürlich die Ausdrücke *εὐχαριστεῖν* und *εὐχαριστία*, Lk 17 16 Rm 16 4 Act 24 3. Der Gegensatz *ἀχάριστος* findet sich auf religiösem Gebiete Lk 6 35, auf menschlichem 2 Tim 3 2 in einer Aufzählung von verschiedenen Sünden und schlechten Eigenschaften.

Zum Schluß mag es gestattet sein, einen Seitenblick auf andere semitische Sprachen zu werfen, da sie dazu dienen können, das oben Bemerkte zu beleuchten. Das Neuhebräische und Jüdisch-Aramäische begnügen sich durchgängig mit dem alten (auch von Frz. Delitzch in seiner hebräischen Übersetzung des N. T. verwendeten) הוֹדָה[1]; und ebenso gebraucht das Christlich-Aramäische *Aphel* und *Eštaf'al* von ידא für: danken. Das Syrische hat in *ḳubāl ṭaibūta* ein eigenes Wort für: danken, Dank, ausgebildet, das auch im Sinne von: dankbarer Gesinnung, gebraucht wird, s. Payne Smith 1417; vgl. auch: jem. *ḳubāl ṭaibuta* schuldig sein, Baethgen, Sindban 16 4 v. u. In der syrischen Übersetzung des Neuen Testaments wird es aber nur selten (Act 24 3 Apk 4 9 7 12) verwendet. Sonst benutzt sie, was sehr lehrreich ist, das mit dem hebräischen הודה stimmende *awdī* mit *tawdīta*, auch da, wo von Dankbarkeit den Menschen gegenüber die Rede ist. Für: undankbar hat das Syrische *kāfar* oder *kāfōr (b)ṭaibūtā*, das für das neutestamentliche *ἀχάριστος* verwendet wird; vgl. das oben erwähnte neuhebräische כְּפוּי טוֹבָה.

Eigentümlicherweise hat auch das Äthiopische für: danken ein Verbum, das ebenfalls ursprünglich nichts als: preisen, ehren bedeutet, das ohne etymologischen Zusammenhang stehende *'aḳ^{w}ata*.

Viel reicher ist, was das Arabische bietet. Im Gegensatz zu den erwähnten semitischen Sprachen besaßen schon die vorislamischen Araber einen bestimmt ausgeprägten Ausdruck für: danken, nämlich *šakara*[2] mit den Nominalformen *šukr*, Dank, *šākir*, *šakūr*, dankbar. Das Gegenteil ist *ġair šākir*, undankbar, oder man sagt *kafara* (die Wohltat) verleugnen. Obschon die arabischen Sprachgelehrten eine andere Etymologie annehmen, hängt *šakara* wohl mit dem hebräischen שׂכר lohnen, um Lohn dingen, zusammen und drückt also eigentlich den Begriff der Bezahlung, Vergeltung, aus, was wohl auch noch vom späteren

1) Eine eigentümliche Dankformel ist יישר חכך Sabb. 87^{a}. Jos. Friedmann, Der gesellschaftliche Verkehr in talmudischer Zeit 1914, geht auf dieses Kapitel nicht ein.

2) Südarabisch שכר nach D. H. Müller, Südarabische Altertümer 1889, 11; in derselben Inschrift auch חמד, das dem hebräischen הודה entspricht.

Sprachgefühl empfunden wurde, wenn Gott, wie einige Male im Ḳuran oder in einem Verse von Ḥassān b. Ṯābit[1], Subjekt des Verbums ist, oder *šakūr* genannt wird; aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch deckt es sich mit dem vollen Begriff der Dankbarkeit, und bezieht sich, wie die Lexikographen sagen, sowohl auf die Gesinnung, wie auch auf das Wort und die vergeltende Handlung.[2]

Das Vorhandensein dieser Ausdrücke hat gewiß dazu beigetragen, daß der damit bezeichnete Begriff die Araber in größerem Umfang beschäftigt hat. Schon die Dichter der vormuhammedanischen Zeit heben die Tugend der Dankbarkeit und das Unedle und Unkluge der Undankbarkeit hervor; z. B. ʿAntara 8 3 und 21 68 (= Muʿallaqa 61): ich vernehme, daß ʿAmu für meine Wohltat nicht dankbar *(ǧair šākir)* ist; Undankbarkeit *(kufr)* erzeugt aber Böses in der Seele des Wohltäters. Bezeichnend sind auch die alten Redensarten *laka ʿindī ǧad*, ich bin dir für eine geleistete Hilfe verpflichtet, oder *lahu ʿalaija minna*, die zeigen, wie stark die Verpflichtung zu einer Gegenleistung empfunden wurde. Zur weiteren Entfaltung des Begriffes hat Muhammed selbst wesentlich beigetragen. Das Urwüchsige seiner Religiosität, das uns mit seinen verschiedenen Schwächen etwas versöhnt, zeigt sich gerade auf solchen Gebieten, wo seine Empfindung durch nichts beeinträchtigt wurde. Die 93. Sure zeigt auf wirklich schöne Weise, wie er von Dankbarkeit für Allahs Wohltaten gegen ihn durchdrungen war; vgl. auch die spätere 110. Sure. Und in seinen Vorträgen legt er auf diese Stimmung ein solches Gewicht, daß „dankbar" als Benennung für die Gläubigen beinahe in gleicher Linie mit *muslim* oder *mu'min* zu stehen kommt, wie auch der zum Überdruß wiederholte Satz: daß ihr vielleicht dankbar werdet! zu seinen Lieblingsphrasen gehört. Überall wohin er sieht, entdeckt er etwas, was die Menschen mit Dankbarkeit gegen Gott erfüllen muß: die wunderbare Entstehung und Entwickelung des Kindes, die tägliche Fürsorge Gottes für die Menschen, allerlei Erscheinungen in der Natur wie das trinkbare Süßwasser, die Offenbarung und seine eigene Sendung, seine Siege, ja selbst soweit her-

1) Sibawaihi 1, 387 1.

2) Eine häufige Dankformel ist: *ǧaza-l-lāhu* möge dir Gott mit Gutem vergelten! wovon ein neues Verbum für danken *ǧāzā*, mit einem solchen Wunsch seinen Dank aussprechen (Kit. al-aġānī 20, 154 20), gebildet worden ist. Die Formel kann aber auch: möge Gott dich strafen (z. B. I. Hišām 175 16) bedeuten. Wie diese Formel an die oben erwähnten alttestamentlichen Ausdrücke erinnert, so *tabāraka* I. Hišām 903 19 an das hebräische ברוך.

geholte Anlässe wie der Umstand, daß die Schiffe auf dem Meere segeln können (42 31 f.), oder daß der König David die Ringpanzer erfunden hat (21 80). Adam, Noah, Abraham, Mose, Salomo u. a. werden als Muster der Dankbarkeit erwähnt. Er reflektiert über den Wert der menschlichen Dankbarkeit: Gott hat sie nicht nötig, aber sie dient den Menschen zum Heile (31 11 39 9); ihr Dank wird ihnen vergolten und veranlaßt neue Wohltaten (3 139 f. 14 7 54 35). Von Dankbarkeit den Menschen gegenüber spricht er 31 13 und hebt, wie es auch im Alten Testament der Fall war, besonders den Dank hervor, den der Mensch seinen Eltern schuldet, namentlich der Mutter, die ihn mit Mühe über Mühe getragen hat, „und die Entwöhnung findet nach zwei Jahren statt; danke mir (Allāh) und deinen Eltern!" Wenn er 76 9 sagt, daß der Fromme Wohltaten übe, weil er Gott liebt, nicht um Vergeltung und Dank von den Menschen zu gewinnen, bedeutet es, wie die angeführten Stellen zeigen, nicht eine selbstlose Tugend, sondern, daß er seinen Lohn allein von Gott erwartet.

Was Mohammed auf diese Weise gelehrt hat, blieb für die spätere erbauliche Literatur des Islam maßgebend. Wenn aber die sogenannte Adab-Literatur das Thema der Dankbarkeit den Menschen gegenüber mit besonderer Vorliebe behandelt[1], so hat dazu noch ein anderer Umstand beigetragen. In der Adab-Literatur verbindet sich ein von Persien kommender Strom mit der eigenen Gedankenwelt des Islam; und daß dies auch für das Kapitel der Dankbarkeit gilt, wird dadurch bestätigt, daß hier verschiedene Sprüche angeführt werden, die die Namen Chosrau Anōšarwān oder Buzurǧmihr (Wazorg-Mithra) tragen. Auch sind derartige moralische Ermahnungen und Sentenzen für den persischen Geist charakteristisch.[2] Es finden sich in den betreffenden Abschnitten der Adab-Bücher allerlei schöne und sinnige, bisweilen in ihrem abstrakten Idealismus etwas spitzfindige Gedanken, von denen hier wenigstens ein paar Beispiele angeführt werden mögen. Wer den Menschen nicht dankt, dankt nicht Gott.[3] Wer eine Wohltat (durch Erzählen davon) verbreitet, hat Dank dafür geleistet; wer sie verschweigt, hat sie verleugnet. Selbst wenn der ägyptische Pharao (der aus dem Ḳurān bekannte Bösewicht) mir eine hilfreiche Hand reichte, würde ich

1) Vgl. z. B. Baihaḳi ed. Schwally, 128—133; ʿIḳd-al-farīd 1 74 f.

2) In einer Pehlewi-Spruchsammlung (Ganjesháyagán ed. Peshutan Sanjana, Bambay 1885) heißt es z. B. (no. 73): sei dankbar, daß du seiner (des Gebers) Gaben würdig werdest, vgl. auch no. 83.

3) Vgl. Proverbia arabica II 582.

ihm dankbar sein. Ist deine Hand zu kurz um zu vergelten, so sei deine Zunge lang um zu danken. Chosrau Anōšarwān sagt: Der Wohltäter leistet mehr als der Dankende, weil er diesem den Weg zum Danke angewiesen hat. Buzurğmihr sagt: Wer bei seinen Wohltaten den Dank im Auge hat, der beansprucht eine schnelle Vergeltung. Mache die Wohltat durch Töten lebendig (d. h. dadurch, daß du selbst nicht davon sprichst); eine Wohltat zu verschweigen ist Undankbarkeit bei dem Empfänger, sie zu erwähnen ist Verunreinigung davon bei dem Wohltäter.[1]

Auf dem moralischen Gebiete ist also die Behandlung des Themas bei weitem reicher bei den Arabern als bei den Israeliten. Dagegen fehlt dem Islam die für das Judentum charakteristische reichhaltige Verwendung der Dankbarkeit im Kultus und in der Liturgie, eine natürliche Folge davon, daß der Muhammedanismus auf diesem Gebiete so arm und unfruchtbar ist.

1) Kāmil, ed. Wright 102 12 ff.

Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin.

Von

Carl Clemen.

Lukians[1] Schrift über die syrische Göttin ist vor einigen Jahren von GARSTANG und STRONG von neuem ins Englische übersetzt und mit einer doppelten Einleitung sowie einem Kommentar versehen worden.[2] Dabei hat STRONG die Übersetzung und die Darstellung des Lebens Lukians, GARSTANG diejenige des Verhältnisses der syrischen Göttin zur hettitischen Religion und den Kommentar geliefert. Namentlich letzterer hat uns im Verständnis der interessanten Schrift sehr wesentlich gefördert, bedarf aber doch stellenweise der Korrektur oder Ergänzung. Im folgenden soll, soweit das auf dem hier zur Verfügung stehenden Raume möglich ist, gezeigt werden, wo das der Fall sein dürfte.

Daß der Kommentar ergänzungsbedürftig ist, liegt zum Teil daran, daß sein Verfasser, wie er wohl überhaupt die deutsche Literatur weniger als nicht nur die englische, sondern auch die französische zitiert[3], so

1) Über die Echtheit der Schrift vgl. zuletzt CHRIST-SCHMID, Geschichte der griechischen Literatur[5] II, 2, 1913, 560, sowie besonders Graf BAUDISSIN, Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer, Archiv f. Religionswiss. 1913, 414 f.

2) The Syrian Goddess 1913.

3) Da auf dem ersten Blatt des Buches steht: *To the Rev. Professor A. H. SAYCE, Magistro discipulus* und SAYCE bekanntlich in seinem Brief an die Times vom 19. Dezember 1914 gesagt hat: *the German can laboriously count syllables and words and pile up volumes of indices, he can appropriate other men's discoveries in the interest of „culture"; but beyond this, as I have been seeking to show for years in the domain of Oriental archaeology, we get from him only theories which take no regard of facts*, so könnte man vielleicht auch die geringe Berücksichtigung der deutschen Wissenschaft bei GARSTANG auf seinen Einfluß zurückführen. Aber wie SAYCE zu seinem Urteil doch wohl erst durch die Kriegspsychose kam, der damals auch so viele andere seiner Kollegen verfielen und jetzt noch, bzw. mehr noch verfallen sind, so wird GARSTANGS Verhältnis zur deutschen Wissenschaft vielmehr nur den Grund

namentlich die Arbeiten desjenigen Mannes überhaupt nicht zu kennen scheint, dem diese Festschrift gewidmet ist und der sich doch von allen Gelehrten am eingehendsten mit der syrischen Religion befaßt hat. Die Nichtberücksichtigung seiner Arbeiten erscheint sonach schwer verständlich und ist jedenfalls ein Mangel, der sich immer von neuem bemerkbar machen mußte.

Hätte Garstang Graf Baudissins Artikel: Astarte und Aschera in der dritten Auflage der Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (II, 1897, 147ff.) gekannt, so würde er gleich zu Kap. 4 noch Weiteres sowohl über die Erwähnung der Aschtoret im Alten Testament als ihre lunare Bedeutung haben sagen können.[1] Denn in letzterer Beziehung wird Graf Baudissin auch gegenüber Siecke[2] recht behalten; in ersterer hätte außerdem noch der Artikel von Cumont, ebenfalls über Astarte[3], berücksichtigt werden können.

Auch über den „Eber des Adonis-Mythos", den Lukian in Kap. 6 erwähnt, hatte Graf Baudissin in seinem „Adonis und Esmun" (1911, 142ff.) sehr ausführlich gehandelt und gezeigt, daß er wohl erst später sei und aus dem Osiris- oder (zunächst) dem Tammuz-Mythos stammen könnte. „Das Schwein ist nämlich nach einigen nicht absolut deutlichen Anzeichen anscheinend dem Gott Ninib heilig gewesen, dem der Monat Tammuz zugehört. Danach wäre wohl der Eber Repräsentant eben dieser Jahreszeit. Es könnte dies zusammenhängen damit, daß das Orion-Gestirn, speziell ein Stern dieser Gruppe, der Beteigeuze, dem Gott Ninib angehört. Dieser Stern geht heliakisch auf im Juni-Juli, also zu der Zeit, wo das Tammuz-Fest gefeiert wurde.[4] Wenn nun Tammuz stirbt zu der Zeit, wo der Stern des Ninib aufgeht, und wenn wirklich diesem Gott das Schwein heilig ist, so wird man wohl den Tod des Tammuz als durch den Ninib oder, was dasselbe wäre, durch sein Tier, den Eber, verursacht gedacht haben, und der Eber des Adonis-Mythos scheint dann aus dem Tammuz-Mythos herzustammen."[5]

haben, daß ihm unsere Sprache weniger geläufig ist. Bemerkt er doch außerdem verschiedentlich, wenn er deutsche Literatur zitiert, daß er erst von anderen auf sie aufmerksam gemacht worden sei.

1) Vgl. auch Graf Baudissin, Atargatis, ebd. II, 177.

2) Pûschan, 1914, 74f.

3) Realencyclopädie der klass. Altertumswissenschaft[2] II, 1896, 1777.

4) Vgl. Adonis 121ff. So wohl auch Frazer, The Golden Bough[3] IV, 1914, 1, 225ff.

5) A. a. O. 150f., vgl. auch Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913, 264f., 278f.

Dagegen lehnt Graf Baudissin die Meinung Frazers[1], die auch Robertson Smith[2] und Jeremias[3] vertreten, daß Adonis ursprünglich selbst ein Schweinegott war, ab, und in der Tat läßt sich nicht beweisen, daß ein seiner Gottheit geopfertes und ursprünglich vielleicht mit ihr identisches Tier später als deren Todesursache angesehen worden sei. Allerdings wurden die Dionysos und Demeter dargebrachten Schweineopfer, die, da der Vegetationsgeist oft als Schwein erscheint[4], ursprünglich ein Opfer der Gottheit selbst gewesen sein könnten[5], später damit erklärt, daß das Schwein die Weinberge und Felder schädigte[6], und deshalb könnte auch angenommen worden sein, daß es Adonis oder Osiris feindlich sei;[7] aber daß eben deshalb der Tod der Gottheit auf es zurückgeführt worden sei, läßt sich, wie gesagt, sonst nicht belegen.[8] Ja, sollte dieser Zug so erklärt werden, so müßte wohl außerdem das Schweineopfer, von dem Johannes Lydus (de mens. IV, 45 [65]) berichtet, Adonis dargebracht worden sein und ursprünglich ihn selbst bedeutet haben; aber das will trotz Robertson Smith wohl auch Frazer nicht behaupten[9] und bestreitet Graf Baudissin mit Recht, da das Fest nach Lydus im Mai gefeiert wurde, das des Adonis, wie wir sahen, aber später.[10] Ja selbst wenn der Eber des Adonis-Mythos so, wie

1) A. a. O. V, 1912, 1, 23.

2) Die Religion der Semiten, 1899, 316f. 3) A. a. O. 265, 1.

4) Frazer a. a. O. V, 2, 298f.

5) Vgl. auch Malten, Das Pferd im Totenglauben, Archäol. Jahrbuch 1914, 214.

6) Vgl. Frazer a. a. O. V, 1, 22f. 2, 16. 23. 7) Vgl. ebd. V, 2, 31.

8) Ließ sich nicht eher vergleichen, daß auch der Tod des wilden Jägers im deutschen Volksglauben manchmal auf einen Eber zurückgeführt wird? Vgl. Grimm, Deutsche Mythologie[4] II, 1876, 768 f., Kuhn, Sagen, Gebräuche und Märchen aus Westfalen II, 1859, 6ff.

9) Er spricht a. a. O. V, 2, 23, 3 nur in der Anmerkung davon und sagt im Text vielmehr: *the rule that pigs were not sacrificed or eaten by worshippers of Attis and presumably of Adonis, does not exclude the possibility that in these rituals the pig was slain on solemn occasions as a representative of the god and consumed sacramentally by the worshippers. Indeed, the sacramental killing and eating of an animal implies that the animal is sacred, and that as a general rule, it is spared.* Wenn er ebd. IV, 1, 147 vermutet, die Verbrennung von Tauben im cyprischen Adonis-Kult, von der (Pseudo-) Diogenianus (Corpus paroemiogr. gr. I, 180) berichtet, sei möglicherweise *a substitute for the burning of a sacred man who personated the lover of the goddess,* oder ursprünglich für die Verbrennung des Gottes selbst gewesen, so ist doch auch das sehr unsicher.

10) A. a. O. 129. 144.

Frazer will, zu deuten wäre, so würde das nicht mit Garstang auf Totemismus zurückzuführen sein; Graf Baudissin hat vielmehr, wie ich vor kurzem anderwärts gezeigt habe[1], auch darin recht, wenn er einen solchen sog. genießenden Totemismus wohl überhaupt bestreitet.[2]

Umschreibt Frazer den weiteren Bericht Lukians: *ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγίζουσι τῷ Ἀδώνιδι ὅκως ἐόντι νέκυι, μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι* mit den Worten: *the death of Adonis was annually mourned ... with weeping, lamentation, and beating of the breast; but next day he was believed to come to life again and ascend up to heaven in the presence of his worshippers*[3], so bemerkt Graf Baudissin mit Recht: „es ist deutlich, daß diese Zeitbestimmung sich nur auf *πρῶτα* bezieht. Es bleibt also zweifelhaft, wie lange die Klagen dauerten, und ebendamit, wie lange vor den Tag des Totenopfers[4] der Todestag des Adonis fiel."[5] Allerdings ist, da „zwischen den Festen und Mythen des Osiris und Adonis ein sehr alter Zusammenhang bestand"[6] und der Todestag jenes nach Plutarch, de Is. 13. 39. 42 am 17., seine Auffindung am 19. Athyr gefeiert wurde, „als möglich anzusehen, daß damals oder in einer früheren Zeit auch in Phönizien der Auferstehungstag der dritte Tag nach dem Tode war".[7] Und so könnte auch das Wort Hos 6 2: er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tage wird er uns auferstehen lassen, und wir werden vor ihm leben — auf den

1) Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, 1916, 69f.

2) A. a. O. 147, 2. — Auch wenn Garstang, wie gleich hier erwähnt werden mag, das in Kap. 58 geschilderte Kinderopfer aus dem Totemismus ableitet, so ist das nicht begründet. Zwar darin hat er recht, daß nicht, wie man aus Lukians Bemerkung, die Kinder würden als Kühe bezeichnet, schließen könnte, jene an die Stelle dieser, sondern die Kühe an die Stelle der Kinder getreten sein werden. Aber darauf, daß das mit Totemismus zusammengehangen habe, deutet nichts hin — auch nicht darauf, daß man am liebsten sich selbst geopfert hätte, wie Dussaud, Introduction à l'histoire des religions, 1914, 137 will.

3) A. a. O. IV, 1, 225. Auch Strong übersetzt die letzten Worte: *(they) exhibit his effigy to the sky*; vorsichtiger Graf Baudissin a. a. O. 136.

4) Vgl. ebd. 184, 1. 5) Ebd. 408, 1.

6) Ebd. 409. — Über die von Lukian in Kap. 7 wiedergegebene, bzw. erfundene Geschichte von dem Kopf des Osiris, die Garstang nicht erklärt, war alles Nötige bei Graf Baudissin a. a. O. 186ff. zu finden.

7) Ebd. 409. — Wenn Bousset, Kyrios Christos, 1913, 30, 2, Graf Baudissin auf das Frühlingsfest der Insel Malta verweisen läßt, so übersieht er, daß dieser dabei an die christliche Osterfeier denkt.

Adoniskult zurückgehen;[1] doch gehört die Untersuchung dieser Frage kaum mehr hierher — und erst recht nicht die der andern, ob mit jenem Kult direkt oder indirekt der Glaube an die Auferstehung Jesu am dritten Tage zusammenhängt.

Auch das kann auf sich beruhen, ob Graf Baudissin recht hat, wenn er bemerkt: „Lukian erwähnt das Aufleben des Gottes nur in einem Satz, der die fortgehende Schilderung des Trauerritus von Byblos unterbricht"[2], oder Frazer, wenn er die Fortsetzung bei Lukian (*καὶ τὰς κεφαλὰς ξυρέονται ὅκως Αἰγύπτιοι ἀποθανόντος Ἄπιος*) mit den Worten umschreibt: *the disconsolate believers, left behind on earth, shaved their heads as the Egyptians did on the death of the divine bull Apis.*[3] Jedenfalls zeigt ja dieser Vergleich, daß Lukian an einen Trauerritus dachte, und daß man sich zu diesem Zweck in der Tat in Hierapolis das Haar schor, ergibt sich aus seiner späteren Bemerkung über das Verhalten der Angehörigen eines verstorbenen Gallen in Kap. 53.[4] Sagt er von ihnen zugleich, sie dürften, bevor sie sich den Kopf geschoren hätten, dreißig Tage lang das Heiligtum nicht betreten[5], so kann man vielleicht auch daraus schließen, daß jene Vorschrift deshalb für sie galt, weil durch den Todesfall, wie sie selbst oder sie überhaupt, so besonders ihr Haar tabu geworden zu sein schien.[6] Aber daneben schor man sich nach Kap. 55 Haar und Augenbrauen[7] noch, wenn man zu einem Feste nach Hierapolis kam, und da Lukian damit wieder ein Opfer zusammenstellt[8], so könnte auch

1) Vgl. Graf Baudissin a. a. O. 403ff. 439ff.

2) Ebd. 133f.

3) A. a. O. IV, 1, 225. — Wenn Jeremias a. a. O. 270 übersetzt: sie verschleiern sich den Kopf, so ist das wohl nur ein Versehen.

4) Zu der Bemerkung über die Art seines Begräbnisses in Kap. 52: *ὕπερθε λίθους βάλλουσι* hätte Garstang übrigens Sidney Hartland, Death and Disposal of the Dead (Introductory), Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, 1911, 432f. vergleichen können.

5) Über ähnliche Vorschriften vgl. Frazer a. a. O. IV, 2, 227.

6) Vgl. ebd. II, 1911, 285f., wo vorher auch das gleiche Verhalten in ähnlichen Fällen verglichen wird, sowie außerdem ebd. VII, 1913, 1, 31. 56f. 59. Zugleich schor man sich das Haar, um sich zu entstellen.

7) Dazu vergleicht Robertson Smith a. a. O. 253, 566 eine Sitte, die in Peru, „in den Gesetzen der Inkas" vorkam. Allerdings weiß von ihr weder Réville, Les religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, 1885, 371ff. noch Clements Markham, The Incas of Peru, 1910, 111f. etwas.

8) Wenn dieses Opfer in folgender Weise beschrieben wird: *ἱρεύσας ὄϊν τὰ μὲν ἄλλα κρεουργέει τε καὶ εὐωχέεται, τὸ δὲ νάκος χαμαὶ θέμενος ἐπὶ*

jener Gebrauch als ein solches aufgefaßt worden sein. Berichtet er doch endlich in Kap. 60 (und zwar auf Grund eigener Erfahrung), daß die jungen Leute in Hierapolis ihren Kinnbart und die Flechten der jungen Mädchen abgeschnitten und in silbernen oder goldenen Gefäßen im Tempel deponiert hätten; das aber wird nicht, wie GARSTANG nach ROBERTSON SMITH[1] annimmt, als ein Mittel, die Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen, sondern als ein ihr dargebrachtes Opfer aufgefaßt worden sein. Das Haar gilt ja von primitiven Zeiten her als Sitz besonderer Kräfte, namentlich das Haar des mannbar werdenden jungen Menschen; so konnte es sehr wohl zur Stärkung der Gottheit dienen.[2] Und daß das auch der Zweck des Scherens des Kopfes war,

---

τούτου ἐς γόνυ ἕζεται, πόδας δὲ καὶ κεφαλὴν τοῦ κτήνεος ἐπὶ τὴν ἑωυτοῦ κεφαλὴν ἀναλαμβάνει, ἅμα δὲ εὐχόμενος αἰτέει τὴν μὲν παρεοῦσαν θυσίην δέκεσθαι, μείζω δὲ ἑωυτῖς ὑπισχνέεται, so ist das wohl nicht mit GARSTANG (und DUSSAUD [a. a. O. 136 f.]) in der Weise von ROBERTSON SMITH (a. a. O. 342) als „Umkehrung der Idee der Stellvertretung im Opfer" zu verstehen; denn dann müßte sich der Mensch vorher mit dem Tier identifizieren (und könnte es dann nicht essen). Er will vielmehr wohl seine (bzw. des Gottes, dem es dargebracht ist und der irgendwie von ihm genossen hat) Kräfte in sich aufnehmen, wie er zu einem ähnlichen Zweck ja auch nach dem Folgenden sein und der anderen Haupt bekränzt und nun kaltes Wasser zum Baden und Trinken braucht, sowie auf dem Boden schläft, um sich von andersartigen Einflüssen zu befreien, bzw. vor ihnen zu schützen und ebenso sein Bett vor der Tabuierung zu bewahren. Vgl. zu diesem letzten Punkte noch besonders FRAZER a. a. O. I, 1910, 2, 248 und zu der Übertragung der Kräfte eines Tieres auf den Menschen ebd. V, 2, 172 ff.

1) A. a. O. 253.

2) Vgl. dazu schon hier FRAZER a. a. O. I, 1, 30 f.: *By many people ... the hair is regarded as in a special sense the seat of strength; and at puberty it might well be thought to contain a double portion of vital energy, since at that season it is the outward sign and manifestation of the newly-acquired power of reproducing the species. For that reason, we may suppose, the beard rather than the hair of the head is offered by males on this occasion ... But why, it may be asked, should they make such an offering to Astarte, who was herself the great goddess of love and fertility? What need had she to receive fecundity from her worshippers? Was it not rather for her to bestow it on them? Thus put the question overlooks an important side of polytheism, perhaps we may say of ancient religion in general. The gods stood as much in need of their worshippers as the worshippers in need of them. The benefits conferred were mutual. If the gods made the earth to bring forth abundantly, the flocks and herds to teem, and the human race to multiply, they expected that a portion of their bounty should be returned to them in the shape of tithe or tribute. On this tithe,*

von dem wir ausgingen, dürfte sich aus dem ergeben, was Lukian dort weiter über den möglichen Ersatz dieses Opfers durch das der weiblichen Ehre sagt.

Wenn nämlich Graf Baudissin anzunehmen scheint, daß dieses in der Tat nur an die Stelle jenes treten sollte[1], so dürfte das allerdings keine genügende Erklärung der merkwürdigen Sitte sein. Auch dann ist sie noch nicht verständlich, wenn man jenes Haaropfer mit Robertson Smith[2] als eine Vorbereitung zur Ehe auffaßt; denn selbst wenn es das wäre, so würde sich damit das Opfer der Keuschheit noch in keiner Weise erklären. Das wäre höchstens der Fall, wenn man mit Dussaud von jenem und ähnlichen Opfern sagen könnte: *ces pratiques sont complétées par le bain nuptial ou loutrophorie, dont la signification est donnée par la baignade des jeunes filles dans le Scamandre ou le Méandre, accompagnée des cris: „Prend, ô Scamandre, ma virginité". La consécration de la virginité à une divinité était le cas le plus fréquent; mais parfois, on chargeait un étranger de déflorer la jeune fille.*[3] Aber davon spricht Lukian ja gar nicht; er redet wohl von einer *πρῆσις τῆς ὥρης*, einem Verkauf der Jugendblüte, aber im übrigen von *γυναῖκες* überhaupt, die zu ihr dastehen müßten, und auch wo in älterer Zeit von einem ähnlichen Brauch die Rede ist, handelt es sich um Frauen überhaupt. So zunächst Num 25 1 um Moabiterinnen überhaupt; die weiterhin erwähnte Midianiterin, die als die Tochter Surs bezeichnet wird, scheint allerdings als unverheiratet zu gelten. Aber Herodot sagt I, 199 mit Bezug auf Babylon und Cypern wieder: *δεῖ πᾶσαν γυναῖκα ἐπιχωρίην ἱζομένην ἐς ἱρὸν Ἀφροδίτης ἅπαξ ἐν τῇ ζόῃ μειχθῆναι ἀνδρὶ ξείνῳ*[4], und ebenso spricht sich Strabo, geogr. XVI, 1, 20 aus. Ferner heißt es bei Valerius Maximus, fact. et dict. memorab. II, 6, 15: *Cirtae ... fanum est Veneris, in quod se matronae conferebant, atque inde procedentes ad quaestum dotem corporis iniuria contrahebant, honesta nimirum tam inhonesto vinculo coniugia iuncturae,* und in dem apokryphen Jeremiasbrief v. 42 f. von den Chal-

indeed, they subsisted, and without it they would starve. Vgl. auch noch Frazer, Artemis and Hippolytus, Fortnightly Review 1904, II, 985 (von Garstang an falscher Stelle zitiert). — Eine andere Erklärung des Haaropfers gibt Doutté, Magie et religion dans l'Afrique du Nord, 1908, 445 f.; die von Siecke (a. a. O. 114) ist natürlich vollständig verfehlt.

1) A. a. O. 179. 2) A. a. O. 252. 3) A. a. O. 240.

4) Was Farnell, Greece and Babylon, 1911, 279, 2 gegen diese Deutung bemerkt, wird sich später als ungenügend erweisen.

däern: *αἱ δὲ γυναῖκες περιθέμεναι σχοινία ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐνκάθηνται, θυμιῶσαι τὰ πίτυρα· ὅταν δέ τις αὐτῶν ἐφελκυσθεῖσα ὑπό τινος τῶν παραπορευομένων κοιμηθῇ, τὴν πλησίον ὀνειδίζει, ὅτι οὐκ ἠξίωται ὥσπερ καὶ αὐτὴ οὔτε τὸ σχοινίον αὐτῆς διερράγη.*[1] Auch Athanasius bemerkt or. c. gentes 26 (PG 25, 52): *γυναῖκες γοῦν ἐν εἰδωλείοις τῆς Φοινικῆς πάλαι προεκαθέζοντο, ἀπαρχόμεναι τοῖς ἐκεῖ θεοῖς ἑαυτῶν τὴν τοῦ σώματος αὐτῶν μισθαρνίαν,* und ebenso Lactantius, instit. I, 17, 10: *Venus auctor ... mulieribus in Cypro fuit, uti vulgo corpore quaestum facerent.* Endlich Eusebius sagt vita Const. III, 58: *ἐπὶ τῆς Φοινίκων Ἡλιουπόλεως ... οἱ μὲν τὴν ἀκόλαστον ἡδονὴν τιμῶντες προσρήματι γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν ἀναίδην ἐκπορνεύειν συνεχώρουν,* ja selbst Sokrates bemerkt I, 18, 7 zunächst: *κοινὰς γὰρ εἶναι παρ' αὐτοῖς τὰς γυναῖκας ἐγχώριος νόμος ἐκέλευε· καὶ διὰ τοῦτο ἀμφίβολα μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς τὰ τικτόμενα· γονέων γὰρ καὶ τέκνων οὐδεμία διάκρισις ἦν,* und begründet das erst nachträglich damit, daß *τὰς ... παρθένους τοῖς παρ(ι)οῦσι ξένοις παρεῖχον πορνεύεσθαι,* während Sozomenos V, 10, 7 von vornherein sagt: *ὡς δὲ συμβάλλω, εἰς τοσαύτην ὠμότητα κατὰ τῶν ἱερῶν παρθένων προήγαγε τοὺς Ἡλίου πολίτας, τὸ κωλυθῆναι, καθὸ πάτριον ἦν αὐτοῖς πρότερον, ἐκπορνεύεσθαι παρὰ τοῦ προστυχόντος τὰς ἐνθάδε παρθένους, πρὶν τοῖς μνηστῆρσι συνελθεῖν εἰς γάμον.* Aber wie sich diese Aussagen auch erklären mögen — ich komme nachher noch auf sie zurück —, ursprünglich hat es sich um die Frauen überhaupt gehandelt.

So erledigt sich zugleich die erste wirkliche Erklärung der Sitte, die Cumont[2] und wohl auch Garstang für richtig hält. Sie meinen, die religiöse Prostitution erkläre sich aus der Angst, die der Primitive, wie vor allem Neuen, so auch vor dem Geschlechtsverkehr mit einer Jungfrau habe. Und in der Tat wird ja jene Sitte manchmal, zwar nicht von Jungfrauen, aber doch von Unverheirateten berichtet. So sagt Herodot I, 93: *τοῦ γὰρ δὴ Λυδῶν δήμου αἱ θυγατέρες πορνεύονται πᾶσαι, συλλέγουσαι σφίσι φερνάς, ἐς ὃ ἂν συνοικήσωσι τοῦτο ποιέουσαι·*

1) Vgl. dazu noch ebd. 270: *the context is altogether religious, and this is no ordinary secular immorality; certain details in the narrative remind us of Herodotus, and make it clear that the writer has in mind the same social usage that the historian vouches for.*

2) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum [2], 1914, 284 f. Farnells entsprechende Theorie (Sociological Hypotheses concerning the Position of Women in Ancient Religion, Archiv f. Religionswissenschaft 1904, 88, Greece and Babylon 272 ff.) sollte sich, wie er jetzt (ebd. 280, 2) erklärt, nur auf die *defloration of virgins before marriage* beziehen; ebenso die von Nilsson, Griechische Feste, 1906, 366 f.

ἐκδιδοῦσι δὲ αὐταὶ ἑωυτάς. Strabo wiederholt das XI, 14, 16 und bemerkt außerdem von den Armeniern in Akilisene: *καὶ θυγατέρας οἱ ἐπιφανέστατοι τοῦ ἔθνους ἀνιεροῦσι παρθένους, αἷς νόμος ἐστὶ καταπορνευθείσαις πολὺν χρόνον παρὰ τῇ θεῷ μετὰ ταῦτα δίδοσθαι πρὸς γάμον, οὐκ ἀπαξιοῦντος τῇ τοιαύτῃ συνοικεῖν οὐδενός ... οὕτω δὲ φιλοφρόνως χρῶνται τοῖς ἐρασταῖς ὥστε καὶ ξενίαν παρέχουσι καὶ δῶρα ἀντιδιδόασι πλείω πολλάκις ἢ λαμβάνουσιν, ἅτ' ἐξ εὐπόρων οἴκων ἐπιχορηγούμεναι· δέχονται δὲ οὐ τοὺς τυχόντας τῶν ξένων, ἀλλὰ μάλιστα τοὺς ἀπὸ ἴσου ἀξιώματος.* Ferner sagt Ailianos, var. hist. IV, 1: *Λυδοῖς ἦν ἔθος πρὸ τοῦ συνοικεῖν τὰς γυναῖκας ἀνδράσιν ἑταιρεῖν,* Athenaios, dipnos. XII, 11, 516a: *οὐ μόνον δὲ Λυδῶν γυναῖκες ἄφετοι οὖσαι τοῖς ἐντυχοῦσιν, ἀλλὰ καὶ Λοκρῶν τῶν Ἐπιζεφυρίων, ἔτι δὲ τῶν περὶ Κύπρον, καὶ πάντων ἁπλῶς τῶν ἑταιρισμῷ τὰς ἑαυτῶν κόρας ἀφοσιούντων, παλαιᾶς τινος ὕβρεως ἔοικεν εἶναι πρὸς ἀλήθειαν ὑπόμνημα καὶ τιμωρία,* Justin, epit. hist. Phil. Pomp. Trogi XVIII, 5, 3: *mos erat Cypriis ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas,* endlich Augustin, de civ. Dei IV, 10: *cui* (sc. *Veneri*) *etiam Phoenices donum dabant de prostitutione filiarum, antequam eas iungerent viris,* und ebenso sprechen sich, wie wir schon sahen, Sokrates und Sozomenos über die Bewohner von Heliopolis aus. Aber sonst und namentlich bei Lukian handelt es sich doch eben um Frauen überhaupt, und wenn man auch vielleicht annehmen könnte, daß, wie an die Stelle von Jungfrauen[1] Unverheiratete, so an die Stelle dieser auch Verheiratete getreten wären, ja wenn auch Strabo und Augustin zeigen, daß nicht nur die Prostitution der Frauen überhaupt, sondern ebenso die der Unverheirateten einen religiösen Charakter trug, so sprechen gegen diese Erklärung der Sitte doch noch andere Gründe, die — und darauf weist auch Garstang wenigstens zum Schlusse hin — Frazer geltend macht.[2] Der eine, daß uns neben weiblichen auch männliche Hierodulen begegnen, kann freilich erst gewürdigt werden, wenn wir nachher zu der Frage nach der Entstehung dieser ganzen Einrichtung kommen; aber das ist doch schon hier an-

1) So wäre es anzusehen, wenn Dussaud (Histoire et religion des Noṣairîs, 1900, 78. 130) mit seiner Behauptung recht hätte, daß die bei den Nosairiern in der Nähe des Klosters des Mâr Djirdjîs zwischen Tripolis und Aleppo wenigstens bis vor kurzem noch herrschende Sitte, *de vouer à Saint Georges (Khoḍr) toutes leurs filles à leur naissance, une vieille coutume phénicienne* war.

2) A. a. O. IV, 1, 57 ff.

zuführen, daß unter jener Voraussetzung *we should expect to find the man who deflowers the maid remunerated for rendering a dangerous service; and so in fact we commonly find him remunerated in places where the supposed custom is really practised. But in Western Asia it was just the contrary. It was the woman who was paid, not the man; indeed, so well was she paid that in Lydia and Cyprus the girls earned dowries for themselves in this fashion.*[1] Wenn Cumont demgegenüber darauf hinweist, daß in Akilisene nicht die Frauen, sondern die Männer Geschenke erhalten hätten[2], so ist das nicht genau. Strabo sagt, wie wir schon sahen und auch Frazer anerkennt[3], XI, 14, 16 von diesen Prostituierten nur: sie erhalten Geschenke, können aber reichere geben, weil sie aus wohlhabenderen Häusern stammen. Die außerdem von Cumont angezogene Notiz Strabos (XVII, 1, 46) über die παλλάς, die man im ägyptischen Theben „Zeus" gab: αὕτη ... καὶ παλλακεύει καὶ σύνεστιν οἷς βούλεται μέχρι ἂν ἡ φυσικὴ γένηται κάθαρσις τοῦ σώματος· μετὰ δὲ τὴν κάθαρσιν δίδοται πρὸς ἄνδρα, πρὶν δὲ δοθῆναι πένθος αὐτῆς ἄγεται μετὰ τὸν τῆς παλλακείας καιρόν bezieht sich einmal eben auf Ägypten und zeigt dann, wie er selbst sagt, „ausgesprochen lokale Eigentümlichkeiten".[4]

Frazer selbst erklärt die Prostitution der Frauen im Anschluß an Mannhardt[5] in folgender Weise: *the fabulous union of the divine pair was simulated and, as it were, multiplied on earth by the real, though temporary, union of the human sexes at the sanctuary of the goddess for the sake of thereby ensuring the fruitfulness of the ground and the increase of man and beast.*[6] Farnell fragt zwar demgegenüber: *why should not the priestess rather play the part of the goddess, and why, if we trust Plutarch (Vit. Artaxerx., 27), was the priestess of Anaitis at Ekbatana, to whose temple harlots were attached, obliged to observe chastity after election?*[7] Aber ganz abgesehen davon, daß wir von Hierodulen in Ekbatana nichts wissen und auch die Notiz über die Keuschheit der Priesterin nur hier vorkommt, so konnten doch

1) Ebd. 59. 2) A. a. O. 286. 3) A. a. O. 59, 3.
4) A. a. O. 285.
5) Wald- und Feldkulte ² II, 1905, 284; vgl. auch Nilsson, Studia de Dionysiis Atticis, 1900, 119 ff., Nielsen, Zeitschrift der Deutsch-morgenländischen Gesellschaft 1913, 382 f., Siecke a. a. O. 114.
6) A. a. O. IV, 1, 39. Wenn er ebd. 50 vermutet, daß der König von Paphos den Adonis spielen mußte, so kommt das hier nicht weiter in Betracht.
7) A. a. O. 277, 1.

eben anderwärts die Hierodulen für jene eintreten. Gleichwohl ist es richtig, daß außer Lukian keiner der früher erwähnten Schriftsteller auf einen Zusammenhang der in Rede stehenden Sitte mit der Vereinigung von Adonis und Aphrodite oder Tammuz und Ischtar hindeutet; sie könnte also ursprünglich nur die Fruchtbarkeit der Göttin (oder noch ursprünglicher — und dieser Glaube findet sich ja auch sonst vielfach[1] — der übrigen Natur) haben verstärken sollen. Das aber wird nun von Athanasius ausdrücklich bezeugt, wenn er im Anschluß an die oben zitierten Worte die phönikischen Frauen bezeichnet als *νομίζουσαι τῇ πορνείᾳ τὴν θεὸν ἑαυτῶν ἱλάσκεσθαι καὶ εἰς εὐμενείαν ἄγειν αὐτὴν διὰ τούτων*. Von hier aus werden wir es also nun auch verstehen müssen, wenn nach Herodot in Babylon der Mann, der sich einer Prostituierten nahen wollte, sagte: *ἐπικαλέω τοι τὴν θεὸν Μύλιττα*[2], und namentlich, wenn nach Lukian der Lohn der Prostituierten zu einem Opfer für Aphrodite verwendet wurde. Ähnlich erklärt es sich ja wohl auch, wenn nach Herodot (II, 65) und Diodor (bibl. I, 83, 2 f.) das Haar ägyptischer Kinder, die von einer Krankheit genesen waren, gegen Silber oder Gold abgewogen und dieses zur Beschaffung von Futter für die heiligen Tiere verwendet wurde: ursprünglich war ihnen das Haar wahrscheinlich direkt dargebracht worden.[3]

Doch es ist noch nicht verständlich gemacht worden, warum in unserem und einem anderen, damit verglichenen Falle der Geschlechtsverkehr mit Fremden stattfindet. Sollte das aus dem anderen Brauch, Jungfrauen durch einen Fremden deflorieren zu lassen, herstammen — und wir werden nachher noch sehen, daß einzelne Züge aus einem Brauch in einen anderen übergingen —, so könnte es entweder den von Farnell angenommenen Grund, daß man der damit verbundenen Gefahr eben nur einen Fremden aussetzen wollte, oder, da der Brauch unter dieser Voraussetzung nur unter einem Stamme aufgekommen sein könnte, *who were peculiarly sensitive to that feeling of peril, while they found that the usual stranger was sceptical and more venturesome*[4], und dagegen doch dessen, von Farnell selbst hervorgehobene *presence as a necessary agent in the ritual of at least four widely separate com-*

1) Vgl. Frazer a. a. O. I, 2, 97 ff., sowie IV, 1, 39, 3 und zu der Stelle aus Marco Polo noch Witte, Das Buch des Marco Polo als Quelle für die Religionsgeschichte, 1916, 80 ff.

2) Über den Namen vgl. Frazer a. a. O. IV, 1, 37, 1.

3) Vgl. ebd. I, 1, 29 f.

4) A. a. O. 279, 2.

munities of Semitic race[1] (er meint Babylon, Baalbek, Byblos und Cypern) spräche, vielmehr den von Sidney Hartland angegebenen Zweck gehabt haben, *lest the solemn act should become a mere love-affair with a native lover*; aber, wie wieder Farnell bemerkt: *to prevent that the act might as well have been performed by a priest.*[2] Halten wir uns also lieber direkt an denjenigen Brauch, um den es sich zunächst für uns handelt, so kann der Fremde allerdings nicht mit Mannhardt[3] und Nielsen[4] auf den „unkenntlich (?) aus der Fremde, dem Totenlande, ankommenden Adonis" gedeutet werden; wenn ein Fremder in anderen Gebräuchen allerdings den Korndämon darstellt[5], so beweist das doch nichts für diesen Fall, in dem es sich außerdem nicht um einen Korndämon, sondern Vegetationsgeist handelt — und das ist noch etwas anderes. Aber auch aus einer ursprünglichen Weibergemeinschaft[6] läßt sich die in Rede stehende Sitte nicht erklären, denn ganz abgesehen davon, daß es vielleicht, wie Farnell sagt, *is dangerous to predicate it of the most backward Anatolian State in any period which can come into our ken*[7], würde sich damit noch nicht der Verkehr mit Fremden herleiten lassen. So bleibt in der Tat nur die Erklärung übrig, die Cumont und Garstang geben und nach der es sich um „die modifizierte, unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit beibehaltene Form einer alten Exogamie" handelt.[8]

Daß endlich die Frauen in Hierapolis nur an einem Tage und die in Babylon (und Cypern?) nur einmal in ihrem Leben sich preiszugeben brauchten, war natürlich eine spätere Abschwächung, und ebenso ist es vielleicht (wenn sich das nämlich nicht aus der Sitte, die Jungfrauen durch einen andern deflorieren zu lassen, erklärt) zu beurteilen, wenn diese Pflicht anderwärts (oder an derselben Stelle später) nur den Unverheirateten oblag. Jedenfalls wird es so auf-

1) Ebd. 280. 2) Ebd. 279, 2.
3) A. a. O. 4) A. a. O. 283.
5) Vgl. Mannhardt a. a. O. II, 285, auch Frazer a. a. O. V, 1, 217 f. 225 ff. 235 f.
6) Vgl. ebd. IV, 2, 265.
7) A. a. O. 277.
8) Cumont a. a. O. 286. Wenn Garstang bemerkt: *the significance of the connection with a stranger as a relic of exogamy is discussed by Perrot and Chipiez, Histoire de l'Art, Phénicie, pp. 258—261, and developed by S. Reinach, Myth. Cultes, I (1905), p. 79,* so steht bei Perrot und Chipiez nichts davon und Reinach (Cultes, mythes et religions I, 79) erklärt nur den Ausdruck Exogamie.

zufassen sein, wenn wieder an anderen Stellen Witwen jene Pflicht erfüllen mußten; darauf deutet nämlich einmal eine Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen (4, 12, 2) hin, an der es heißt: *νόμος ἦν τῶν Ἀμορραίων τὴν χηρεύουσαν προκαθέζεσθαι ἐν πορνείᾳ*, und dann eine marokkanische Sitte, die Doutté mit den Worten beschreibt: *dans les Oulâd ʾAbdi de l'Aurès, les femmes divorcent souvent et se livrent à la prostitution dans l'intervalle de leurs mariages: elles ne cessent pas, pendant ce temps, de demeurer dans leurs familles et leurs parents trouvent leur conduite fort naturelle. L'autorité administrative s'étant émue et ayant voulu réglementer cette prostitution, la population entière s'y opposa, prétextant que cette mesure nuirait à l'abondance des récoltes.*[1] So haben wir hier zugleich noch ein Bewußtsein von dem ursprünglichen Sinn und Zweck der Sitte; aber darum handelt es sich jetzt nicht mehr, sondern nur um ihre spätere Einschränkung auf die Witwen. Und weiter noch ging man in dieser Richtung, indem man jene Aufgabe besonderen (weiblichen oder auch männlichen) Hierodulen zuschrieb: von ihnen hören wir auf dem uns hier interessierenden Gebiet schon im Kodex des Hammurapi[2], dann im Alten Testament (Hos 4 13, Dtn 23 18, 1 Reg 14 24), bei Strabo (XI, 8, 3. XII, 2, 35. 3, 31. 34. 36f. 8, 14), durch die Inschrift der Aemilia Aurelia[3] und bei manchen späteren Schriftstellern. Frazer meint endlich, in Byblos sei auch das Haaropfer ein Ersatz für das der Tugend gewesen;[4] aber davon sagt Lukian, zu dem wir hiermit zurückkehren, ausdrücklich wenigstens nur das Gegenteil.

Gehen wir weiter, so bemerkt Garstang zu der Form der Flutsage in Kap. 12, zu der er auch Usener[5] und Woods[6] hätte vergleichen können: *this version of the deluge, though associated by Lucian's Greek informants with Deucalion, is clearly of eastern origin, having little resemblance to the Greek legend, and much in common with the Baby-*

1) A. a. O. 500f.

2) Vgl. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, 1909, I, 160ff.

3) Vgl. A. M. H. B., Unedited Inscriptions of Asia Minor, Bulletin de correspondance hellénique 1883, 276f.

4) A. a. O. IV, 1, 38. 40. Auch ob der Gebrauch eines Phallos in Mysterien, von dem Clemens Alexandrinus (protr. II, 14, 13), Arnobius (adv. nat. V, 19) und Firmicus Maternus (de err. prof. rel. 10) berichten, auf sakrale Prostitution zurückgeht, ist zweifelhaft.

5) Sintflutsagen, 1899, 46ff.

6) Deluge, Encyclopaedia of Religion and Ethics IV, 555.

Ionian versions, viz., the story of Xisuthros, recorded by Berosus . . .; the legend of Tsīt-napishtim in the epic of Gilgamesh . . ., and lastly with the Biblical story of Noah in Genesis. Genauer berührt sie sich mit der letzteren und nicht den verschiedenen babylonischen Formen in folgenden Beziehungen:

1. Nicht nur gewaltiger Regen ging hernieder, sondern auch die Erde gab viel Wasser von sich, wie es Gen 7 11 heißt: alle Sprudel der großen Meerestiefe brachen auf und die Gitter des Himmels taten sich auf.[1]

2. Außer Deukalion-Sisythes (=Xisuthros-Atraḫasîs) wurde nicht sein Weib, sondern wurden seine Kinder und Weiber (d. h. doch wohl auch seine Schwiegertöchter) gerettet, wie Gen 7 7 13 8 16 18 Noah, seine Söhne, sein Weib und die Weiber seiner Söhne.

3. Nicht nur Vieh des Feldes (was doch wohl auch mit dem „Lebenssamen" gemeint ist) ging mit in die Arche, sondern „es kamen Schweine und Pferde und Geschlechter von Löwen und Schlangen und alles, was sonst auf der Erde lebt, alles paarweise", wie Gen 7 2 f. 8 f. 14 f. 8 19.

Es hat ja auch gar nichts Auffälliges, daß die biblische Tradition nach Hierapolis gedrungen sein muß; finden wir sie doch sogar in Apameia in Phrygien.[2]

Wie Lukian in Kap. 13 berichtet, erzählten die Bewohner von Hierapolis nun noch weiter, daß in ihrem Lande ein großer Spalt entstand, der alles Wasser aufnahm, und zum Zeichen dessen holte man zweimal im Jahre aus dem Meere — das heißt aber hier wie in Kap. 33 und 48:[3] dem Euphrat — Wasser und goß es in jenen Erdspalt. Natürlich war das nicht der ursprüngliche Sinn des Ritus, und in der Tat gibt Pseudo-Melito eine ganz andere Erklärung von ihm, wenn er nach der Übersetzung von Otto sagt: *de Nebo autem in Mabug*

1) Die Erklärung dieser Schilderung aus Erfahrungen, wie man sie bei Erdbeben machen kann, die Gressmann, Das Gilgameschepos, 1911, 216 gibt, scheint mir angesichts der anderen Berührungen mit dem Alten Testament weniger nahe zu liegen.

2) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi[3] III, 1898, 14 f.

3) Über den hier erwähnten *ἀλεκτρύων* ist das Nötige bei Garstang gesagt. Man wird weder mit Wieland und Lehmann an einen wirklichen Hahn, noch mit Palmerius an einen *ἀλέκτωρ* denken dürfen.

quid scribam vobis? Nam ecce omnes sacerdotes in Mabug sciunt eum esse simulacrum Orphei, magi Thracii, et Hadran esse simulacrum Zaraduscht, magi Persici. Hi enim duo magi artem magicam exercebant apud puteum, qui in silva apud Mabug erat, in quo erat spiritus impurus; et damnum afferebat et prohibere studebat a transitu unumquemque qui transibat in tota regione, in qua hodie sita est arx Mabug. Et iidem magi praeceperunt Simi, filiae Hadad, ut aquam e mari — so heißt also auch hier der Euphrat — *hauriret et in puteum infunderet, ne exsurgeret spiritus et damnum afferret, iuxta id quod mysterium erat in magia eorum.* Daß dieser Brauch auch später noch bestand, sagt Pseudo-Melito ja nicht; es ist aber wohl anzunehmen. Ja Gruppe meint, auch aus dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts und aus Tyrus noch etwas Ähnliches nachweisen zu können.[1] Indessen von der dort vorhandenen Quelle berichtet Volney nur: *par un phénomène dont on ignore la raison, elle se trouble en septembre, et elle devient pendant quelques jours pleine d'un argile rougeâtre. C'est l'occasion d'une grande fête pour les habitans; ils viennent alors en troupe à ce puits, et ils y versent un seau d'eau de mer qui, selon eux, a la vertu de rendre la limpidité à l'eau de la source.*[2] Auch von dem jüdischen Laubhüttenfest wissen wir durch b. Sukka IV, 9. 10, daß an ihm später ein Priester aus der Quelle Siloah drei Log Wasser holte, das ein anderer in Empfang nahm und an der Südwestecke des Altars ausgoß. Und endlich berichtet Pausanias (descr. Gr. I, 18, 7), in Athen sei in eine Schlucht am Olympieion einmal im Jahre ein Kuchen geworfen worden, weil sich in ihr das Wasser der deukalionischen Flut verlaufen haben sollte.

So haben wir hier wieder die Deutung auf die Flutsage, die doch nicht ursprünglich sein kann. Ja Gruppe will diese — ebenso wie die Sage von der Besiegung der lernäischen Hydra durch Herakles[3] — auf einen in Athen und Lerna herrschenden Brauch zurückführen und ihn selbst als Regenzauber verstehen.[4] Auch Frazer schreibt zugleich der von Lukian geschilderten Sitte diesen Sinn zu[5], und das letztere tut ebenso Dussaud, der freilich ungenauerweise behauptet, daß *à Hiérapolis de Syrie, les statues divines étaient l'objet des mêmes soins, liés*

1) Griechische Mythologie und Religionsgeschichte, 1906, 446, 6.
2) Voyage en Syrie et en Égypte, Nouv. éd. 1792, II, 125.
3) A. a. O. 463.
4) Ebd. 446.
5) A. a. O. I, 1, 251, 4.

à des rites destinés à amener la pluie.[1] Aber ist diese Deutung wirklich zutreffend?

Frazer handelt ja sehr ausführlich — auf 64 Seiten — von *the magical control of rain*[2] und spricht da auch manchmal von dem Ausgießen von Wasser. *To put an end to drought and bring down rain, women and girls of the village of Ploska are wont to go naked by night to the boundaries of the village and there pour water on the ground.*[3] Aber das entspricht noch nicht dem von Lukian geschilderten Ritus, und ebensowenig die folgende Schilderung, die sich auf die Dieri in Zentralaustralien bezieht: *a hole is dug about twelve feet long and eight or ten broad, and over this hole a conical hut of logs and branches is made. Two wizards, supposed to have received a special inspiration from the Mura-muras, are bled by an old and influential man with a sharp flint; and the blood, drawn from their arms below the elbow, is made to flow on the other men of the tribe, who sit huddled together in the hut . . . The blood is thought to represent the rain.*[4] Eher scheint es hierher zu gehören, wenn Frazer weiter berichtet: *the Dards believe that if a cow-skin or anything impure is placed in certain springs, storms will follow. In the mountains of Farghana there was a place where rain began to fall as soon as anything dirty was thrown into a certain famous well. Again, in Tabaristan there was said to be a cave in the mountain of Tak which had only to be defiled by filth or milk for the rain to begin to fall, and to continue falling till the cave was cleansed. Gervasius mentions a spring, into which if a stone or a stick were thrown, rain would at once issue from it and drench the thrower.*[5] Aber bei alledem handelt es sich, wie Frazer richtig sagt, um *disturbing the rain-god in his haunts.* Und noch weniger wird irgend jemand den bei den Ba-Thonga üblichen Regenzauber vergleichen, den Frazer an einer anderen Stelle in folgender Weise beschreibt: *a small clearing is made in a thick and thorny wood, and here a pot is buried in the ground so that its mouth is flush with the surface. From the pot four channels run in the form of a cross to the*

1) Introduction 151.

2) A. a. O. I, 1, 247 ff.

3) Ebd. 248. In der Anmerkung 2 dazu heißt es: *there seem to be two villages in Wallachia that bear the name of Ploska. The reference may be to one of them.*

4) Ebd. 256.

5) Ebd. 301.

four cardinal points of the horizon. Then a black ox or a black ram, without a speck of white on it, is killed and the pot is stuffed with the half-digested grass found in the animal's stomach. Next, little girls, still in the age of innocence, are sent to draw water, which they pour into the pot till it overflows into the four channels. After that the women assemble, strip off their clothes, and covering their nakedness only with a scanty petticoat of grass they dance, leap, and sing, „Rain fall!"[1] So bleibt als wirkliche Parallele nur ein Regenzauber über, der nach Frazer folgendermaßen stattfindet: *in Laos the festival of the New Year takes place about the middle of April and lasts three days. The people assemble in the pagodas, which are decorated with flowers and illuminated. The Buddhist monks perform the ceremonies, and when they come to the prayers for the fertility of the earth the worshippers pour water into little holes in the floor of the pagoda as a symbol of the rain which they hope Buddha will send down on the rice-fields in due time.*[2] Aber auch diese Löcher entsprechen noch nicht so recht dem Erdspalt in Hierapolis, und selbst wenn man von diesem Unterschied absieht, so bleibt unter der Fülle von Regenzaubern, die wir kennen, dieser einzige, der wirklich verglichen werden kann, doch recht vereinzelt.

Es kommt hinzu, daß ähnliche Gebräuche manchmal auch zu dem entgegengesetzten Zwecke vorkommen. *In Bilaspore*, sagt Frazer, *it is believed that the graindealer, who has stored large quantities of grain and wishes to sell it dear, resorts to nefarious means of preventing the rain from falling, lest the abundance of rice which would follow a copious rainfall should cheapen his wares. To do this he collects rain-drops from the eaves of his house in an earthen vessel and buries the vessel under the grinding-mill.*[3] Ferner berichtet Jakob Grimm: „gutes Wetter ward durch Einmauerung einer Metze Gerste und einer Schüssel Wasser zuwege gebracht"[4], und Doutté: *on reçoit l'eau qui tombe d'une tente ou d'un plafond dans un vase que l'on enterre ensuite.*[5] So könnte auch der Gebrauch in Hierapolis, wenngleich er ja etwas anderer Art war, vielmehr den Zweck gehabt haben, Regen zu verhüten oder aufhören zu machen. Und daß das

1) Ebd. II, 154.
2) Ebd. I, 1, 251.
3) Ebd. 253.
4) A. a. O. III, 1878, 330.
5) A. a. O. 594.

in der Tat der Fall war, möchte ich einmal deshalb annehmen, weil, wie wir sahen, nach Pseudo-Melito Simis Wasser in den Brunnen gießen sollte, *ne exsurgeret spiritus et damnum afferret*, und dann vor allem, weil der Brauch auf das Verschwinden des Wassers der Sintflut zurückgeführt wurde. Das wäre wohl kaum geschehen, wenn er hätte Regen bewirken sollen; oder kann man beides in der Weise miteinander vermitteln, daß man mit Gruppe sagt: „versengte dörrende Glut die Erde, so rief man die Geister derer, die in der großen Flut ertrunken und mit den Wassern durch ein Loch in die Tiefe, wahrscheinlich in den unterirdischen Okeanos hinabgespült waren. Indem man durch ein solches Loch Wasser ihnen zusandte, glaubte man, wie es scheint, diese durch Überfülle des Wassers Umgekommenen, mit Feuchtigkeit Gesättigten auf die Erde locken und durch sie Feuchtigkeit gewinnen zu können"?[1] Viel verständlicher ist es doch wohl, wenn man deshalb in dem Erdspalt in Hierapolis die Wasser der Flut verschwunden sein ließ, weil in ihm der übermäßige Regen verschwinden sollte. Auch das ist mit dieser Deutung wenigstens vereinbar, daß der Brauch (vgl. auch Kap. 33) zweimal im Jahre beobachtet wurde; wenn sich daran „ganz Syrien und Arabien und viele Leute von jenseits des Euphrat" beteiligten, so weist das allerdings wohl darauf hin, daß man der Sitte später noch eine größere Bedeutung zuschrieb. Aber das ist wieder durchaus verständlich.

Zu der Bemerkung in Kap. 33, zwischen dem Bilde der Hera (Atargatis) und des Zeus (Hadad) stehe im Tempel zu Hierapolis noch ein anderes goldenes, den anderen keineswegs ähnliches Bild, das keine eigene Gestalt habe, sondern Züge der andern Götter trage und von einigen auf Dionysos, von anderen auf Deukalion, von noch anderen, da auf seinem Gipfel eine goldene Taube sitze, auf Semiramis gedeutet würde, sagt Garstang: *this object, „with characteristics of the other gods", etc., is hardly explained by the later structure of Roman character which appears upon the coin of the third century A. D.; but in sculptures at Fraktin in Southern Asia Minor there are two groups. In the one there is a shrine and image of a god, whom a warrior-priest seems to be worshipping. In the other the Great Mother is enthroned, with a priestess pouring out an oblation before her. In each case between the deity and the worshippers there rises a special form of altar, with pedestal and flat round top. The pedestal takes the form of a human*

1) A. a. O. 446.

body, from waist downwards, being swathed by many cross folds of a fringed cloth or garment. Upon the top is perched a dove or pigeon. GARSTANG scheint also anzunehmen, daß das goldene Bild wenigstens zum Teil menschliche Gestalt gehabt habe, und dazu passen ja nicht nur die bereits angeführten Aussagen Lukians, sondern damit ist auch noch eine weitere Behauptung desselben vereinbar, die ich noch nicht zitiert habe. Er sagt nämlich von dem Bilde: *καλέεται δὲ σημήιον καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐ δέ τι οὔνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο*; d. h. er versteht unter *σημήιον*, wie er das Bild auch in Kap. 36 noch einmal und andere Götterbilder in Kap. 49 nennt, eben ein Bild, keinen Eigennamen; aber da er bemerkt, so würde es auch von den Syrern selbst genannt, so könnte darunter doch ursprünglich ein Eigenname zu verstehen sein.[1] Und in der Tat hat man einen solchen in doppelter Weise in *σημήιον* zu erkennen gesucht.

So sagt zunächst BAETHGEN: „das (dem griechischen *σημήιον*) entsprechende syrische Wort ist אתא; aber nicht dies wird der Name des Bildes gewesen sein, sondern עתא (so in Palmyra geschrieben), der zweite Teil von עתרעתה oder עתרעתא. Lukian verwechselt עתא mit אתא, ebenso wie Simplicius bei DE LAGARDE עתה mit אתר, „Ort" verwechselte, wenn er *Ἀταρ-ατη* durch *τόπον θεῶν* erklärt."[2] Indes aus einem doppelten, einem besonderen und einem allgemeinen Grunde ist das wohl nicht anzunehmen. Einmal wäre עתא wohl nicht mit Atargatis zusammengestellt worden, wenn der Name auch in der zweiten Hälfte dieses Wortes steckt;[3] dann aber ist die Verwechslung von עתא mit אתא nicht nur bei Lucian selbst, wenn er syrisch gesprochen haben sollte, sondern auch bei einem syrisch verstehenden Gewährsmann desselben kaum denkbar.

ROERDAM[4], NÖLDEKE[5], und E. MEYER[6] führen daher das *σημήιον* Lukians vielmehr auf die Göttin Sime zurück, die sie schon in Simis,

1) So im allgemeinen auch CUMONT a. a. O. 289 und Graf BAUDISSIN a. a. O. 161.

2) Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888, 73.

3) Vgl. ebd. 70f., E. MEYER, Geschichte des Altertums I, 2[3], 1913, 731 und besonders Graf BAUDISSIN, Realencycl. f. prot. Theol. [3]II, 172f.

4) Bei OTTO, Corpus apologetarum christianorum IX, 1872, 471. — LENORMANT, Gazette archéologique 1878, 77 schreibt bei Lukian geradezu *Σημήιον*.

5) Zeitschrift der Deutsch-morgenländ. Gesellschaft 1888, 473.

6) Der Papyrusfund von Elephantine, 1912, 58[2], Geschichte I, 2, 731.

der Tochter Hadads bei Pseudo-Melito finden und die in mehreren Inschriften ausdrücklich erwähnt wird.[1] Ja Ronzevalle[2], Lidzbarski[3], E. Meyer, E. König[4] haben mit ihr auch die 2 Reg 17 30 und in den Papyri von Elephantine erwähnte אשימא oder אשם בית־אל, und E. Meyer, Jirku[5], Pedersen[6], Muuss[7] und Lidzbarski[8] zugleich die von ihnen und anderen Am 8 14 gefundene Gottheit zusammengebracht.[9] Und doch trifft wohl auch diese Deutung deshalb nicht das Richtige, weil, wie namentlich Graf Baudissin gezeigt hat[10], die dritte Person in den Triaden, die wir sonst bei den Phönikiern finden, immer eine männliche Gottheit ist.

Indes neben jener weiblichen hat es ja auch eine männliche Gottheit gleichen Stammes namens Σείμιος gegeben: sie erscheint auf einer in Kefer Nebo gefundenen Inschrift vom Jahre 223 n. Chr.[11] und ist vielleicht auch in dem bei Diodor (II 4 6) als Pflegevater der Semiramis erscheinenden Simmas zu erkennen.[12] Wird sie von E. Meyer ebenfalls

---

1) Vgl. zuletzt Lidzbarski, Griechische und lateinische Inschriften, Ephemeris für semitische Epigraphik II, 1908, 83f., dasselbe, ebd. 324f., Neue Götter, Gött. gel. Nachrichten, philol.-hist. Kl. 1916, 86ff., E. Meyer a. a. O.

2) Inscription bilinque de Deir el-Qala'a, Revue archéologique 1903, II, 35ff.

3) Deutsche Literaturzeitung 1911, 2972.

4) Die Göttin Aschima, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1914, 16ff.

5) Die jüdische Gemeinde von Elephantine, 1912, 16.

6) Der Eid bei den Semiten, 1914, 159.

7) Der Jahwetempel in Elephantine, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1916, 87.

8) A. a. O. 86f.

9) Über Mich 1 5 7 und Hab 1 11 vgl. Cheyne, Expository Times 1911/12, 136, Delporte, Michée 1 5 et 7, Biblische Zeitschrift 1913, 235ff. und dagegen E. König a. a. O. 18ff., sowie Lemonnyer, Achima, Revue des sciences théologiques et philosophiques 1914, 289f. 296.

10) Adonis 15f. 282ff. 295ff.; vgl. auch Cumont a. a. O. 289f.

11) Vgl. Lidzbarski, Ephemeris II, 323f.

12) Vgl. Dussaud, Notes de mythologie syrienne, Revue archéologique 1904, II, 257. Wenn es in der armenischen Version der Aḥiḳar-Geschichte nach Conybeare, Harris und Smith, The Story of Aḥiḳar ² 1913, 24 heißt: *o my lords and gods, Belshim and Shimil and Shamin*, so bemerkt dazu ersterer (ebd. 183): *Dr. Langdon has pointed out to me that the first two are titles of a Babylonian deity which among the Syrians would quite naturally be hypostatised as separate deities. Thus Bêlshim means = Bel-establish*

mit dem σημήιον bei Lukian zusammengebracht, so ist dem wohl am meisten zuzustimmen; denn auf eine männliche Person (nämlich Dionysos oder Deukalion) scheint das Bild ja auch sonst in erster Linie gedeutet worden zu sein, und Σείμιος konnte natürlich von einem griechischen Gewährsmanne Lukians besonders leicht in jenem Sinne mißverstanden werden. Freilich bleibt auch dann noch auffällig, daß Lukian nicht einen Syrer gefragt zu haben scheint, wie er und seine Landsleute denn tatsächlich das Bild nännten; denn hätte er das getan, so würde er wohl gehört haben, daß diese es eben anders erklärten.

Wenden wir uns endlich zu der Beschreibung des Scheiterhaufen- oder Fackelfestes in Kap. 49, so macht dazu GARSTANG nur einzelne zerstreute Bemerkungen, auf die ich gleich zurückkomme, während Graf BAUDISSIN[1] auf die Erklärung des ganzen Brauches durch MANNHARDT[2] und E. MEYER[3] verweist. In der Tat wird zunächst bei den großen Bäumen, die im Hofe aufgestellt werden, nicht mit GARSTANG speziell an die dem Attis heilige (und ursprünglich selbst verehrte) Fichte, geschweige denn an die Fichtenzapfen zu erinnern sein, auf die (kaum mit Recht) die Gegenstände, auf denen auf den Skulpturen von Boghazkiöi der Oberpriester steht[4], gedeutet werden, sondern an die Bäume, die, wie noch eingehender als MANNHARDT FRAZER[5] schildert, in verschiedenen Gegenden Europas im Frühling oder Sommer ins Dorf geholt werden, um seinen Bewohnern die Kräfte des Waldes zuzuwenden. Wenn dagegen Lukian weiter sagt, man hänge an den Bäumen Ziegen, Schafe und andere Haustiere lebendig auf, außerdem Vögel, Kleider, Gold- und Silberarbeiten, so sind damit trotz GARSTANG so wenig wie die Kleider und Zeuglappen, die man noch jetzt in Palästina und Ägypten an heiligen Bäumen findet[6], die Dinge zu vergleichen, mit denen der Maibaum vielfach geschmückt wird. Denn das sind nach MANNHARDT nur bunte Bänder, Tücher, allerlei Kleidungsstücke (Hosen und Westen), vergoldete Eier, Geld, silberne Uhren, glitzernde Spiegel, Backwerk und andere Eßwaren — FRAZER fügt noch Blumen und Papier-

---

and fix (the fate); Shimil is Shim-ili, i. e. Fix the fate, Oh God. Shamin, which in the Turki Version is read as Shahmil, may be a corruption of Shamshim, the oblique case of Shamash.

1) A. a. O. 176, 3. 2) A. a. O. II, 259 ff. 3) A. a. O. I, 2, 721 f.

4) Vgl. GARSTANG, The Land of the Hittites 1901, pl. LXVIII.

5) A. a. O. I, 2, 59 ff. Über eine mexikanische Parallele vgl. RÉVILLE a. a. O. 137 ff., REUTERSKIÖLD, Die Entstehung der Speisesakramente 1912, 99 f.

6) Vgl. auch ROBERTSON SMITH a. a. O. 259 f.

rosen hinzu[1] —, aber niemals, wie hier, lebende Tiere. Man wird also bei ihnen — und das tut auch GARSTANG in erster Linie — an Opfer zu denken haben und mag dafür in der Tat auf die Darstellung namentlich von Ziegen auf hettitischen Denkmälern verweisen. Näher noch liegt es freilich, Lukians eigene Bemerkung in Kap. 41 heranzuziehen, in dem Hofe des Tempels weideten große Rinder, Pferde, Adler, Bären und Löwen, zu der GARSTANG außerdem mancherlei Parallelen beibringt.[2] Aber welche Bedeutung jene Tieropfer bei dem Scheiterhaufen- oder Fackelfest gehabt haben, das läßt sich allerdings erst entscheiden, wenn der Sinn der bei Lukian folgenden Worte: *ἐπεὰν δὲ ἐντελέα πάντα ποιήσωνται, περιενείκαντες τὰ ἱρὰ περὶ τὰ δένδρεα πυρὴν ἐνιᾶσι*[3], *τὰ δὲ αὐτίκα πάντα καίονται* festgestellt ist. DUSSAUD umschreibt sie: *après avoir tout préparé, ils portent en procession les statues divines autour des arbres et les jettent dans le bûcher;*[4] doch das ist wohl nicht die Meinung. Vielmehr werden die Götter (so ist *τὰ ἱρά*, weil zu ihnen in Kap. 47 Hera [Atargatis] und Zeus [Hadad] gerechnet werden und weil sie in Kap. 49 selbst von den *σημήια* unterschieden werden, zu übersetzen, wenngleich dabei natürlich bereits an Götterbilder zu denken ist) nur herumgetragen; das Ganze, das verbrannt wird, ist dasselbe, von dem vorher gesagt worden war, daß es fertig sein müsse. DUSSAUD durfte also auch nicht fortfahren: *on brûlait les vieux simulacres pour dégager l'esprit du dieu et on redonnait à celui-ci une force nouvelle, on le régénérait au contact des arbres, des animaux sacrifiés et des riches offrandes en argent et en or*[5], ja wenn das die Absicht und jeder jener Götter ein Vegetationsgott gewesen wäre, hätte man die Bäume wohl nicht nachträglich verbrannt. DUSSAUD ist zu dieser ganzen Erklärung wohl nur durch die von FRAZER gekommen, deren Unmöglichkeit er doch einsieht. Dieser umschreibt nämlich die Worte: *περιενείκαντες τὰ ἱρὰ περὶ τὰ δένδρεα* mit: *sacrificial*

1) A. a. O. III, 1911, 208. 210. 246. VII, 1, 173. 185. 192 f.

2) Vgl. zu den Pferden auch ebd. VI, 1913, 407, 2 zu den Adlern CUMONT, Masque de Jupiter sur un aigle éployé, bronze du musée de Bruxelles, Festschrift für O. BENNDORF 1898, 293 f.

3) GESNER (Luciani Samosatensis opera IX., Bipont. 1791, 399) bemerkt dazu: *accuratius dici puto πῦρ ἐνιέναι. Sic certe est apud Suidam πῦρ ἐνίεσαν, ἐνέβαλον. Forte πυρὴν fecit aliquis, qui paulo ante legerat πυρὴν vocari totum hoc solemne. Si ἐνιέναι simpliciter esset incendere, stare posset πυρὴν, ut vocaret hoc nomine totam illam arborum succendendarum multitudinem.*

4) Introduction 152. 5) Ebd.

victims were led round[1] und meint wohl, diese Tiere hätten einen Mann ersetzt, der, wie in Salamis auf Cypern, um den Altar laufen mußte, und er wieder hätte den Gott vertreten, der ursprünglich selbst getötet wurde.[2] Aber darauf deutet schlechterdings nichts hin; man könnte eher (wenn nicht doch DUSSAUD recht damit haben sollte, daß die Götter, auch ohne Vegetationsgötter zu sein, durch die Bäume gestärkt werden sollten) annehmen, daß diese an die Stelle jener treten, daß die ihnen dargebrachte Verehrung als den Göttern geltend bezeichnet werden sollte. Aber deutlich ist der Sinn des Gebrauchs nicht, und auch warum jene Opfer, die man den Bäumen darbrachte, lebend an ihnen aufgehängt wurden, läßt sich wohl nicht mit Bestimmtheit erklären.[3] Daß dagegen Maibäume verbrannt werden (und nicht nur im nächsten Jahre oder bald nachher, sondern sofort)[4], das versteht sich, wenn man weiß, daß zur Zeit der Sommersonnenwende manchmal der Vegetationsgeist[5] oder zu Fastnacht der Tod oder Winter in Gestalt eines Baumes verbrannt wird[6]; denn dann konnte das leicht auch auf den Maibaum übertragen werden.[7] Allerdings handelt es sich bei alledem um indogermanische Sitten, und so meint Graf BAUDISSIN, daß vielleicht auch das Frühlingsfest von Hierapolis nicht semitischen Ursprungs war. Aber wie es auch damit bzw. mit dem Ursprung der hettitischen Kultur stehen mag: jedenfalls hätte GARSTANG auch hier weiter kommen können, wenn er (neben FRAZER, der wenigstens die Grundanschauungen MANNHARDTS übernommen hatte) auch die deutsche Literatur berücksichtigt haben würde.

---

1) A. a. O. IV, 1, 146. 2) Vgl. ebd. VI, 392.

3) E. MEYER a. a. O. I, 2, 277 meint: „mit dem Kultbrauch von Bambyke, der Aufhängung der lebenden Opfertiere an Bäumen werden wir aber einen Opferritus in Verbindung setzen dürfen, der im Bereich der chetitisch-mykenischen Kultur nachweisbar ist und sich in Troja im Kult der Stadtgöttin (Athene) bis in die späteste Zeit erhalten hat: das Opfertier, in Troja ein Rind, auf kretischen Siegeln oft auch ein Hirsch oder Steinbock, wird lebend an den Hörnern an einem Baum aufgehängt und ihm dann die Kehle zerschnitten. Auch hier ist die unmittelbare Verbindung des Opfers mit dem Baum, in dem sich die Gottheit verkörpert, erhalten, während die Verbrennung des Baumes geschwunden ist". Vgl. auch FRAZER a. a. O. IV, 1, 292 f.

4) Vgl. MANNHARDT a. a. O. I, 1904, 177 f. 456; FRAZER a. a. O. I, 2, 71.

5) Vgl. MANNHARDT a. a. O. I, 179 f.; FRAZER a. a. O. VII, 1, 173 f. 185. 191. 209.

6) Vgl. ebd. VII, 1, 115 f. 142.

7) Vgl. auch MOGK, Die deutschen Sitten und Bräuche, in: H. MEYER, Das deutsche Volkstum, [2] 1903, I, 307.

Graf Baudissin veröffentlichte am 20. Februar 1915 in der Theologischen Literatur-Zeitung eine Anzeige der auch im Vorstehenden neben den anderen Teilen des monumentalen Werkes mehrfach zitierten neuen Auflage des vierten Teiles von Frazers *Golden Bough*, die mit den Worten schloß: „ich habe die Besprechung dieses Werkes, dessen Grundlage zu einem nicht kleinen Teile deutsche Forschungen und Beobachtungen bilden, übernommen in den Friedenstagen der ersten Hälfte des verflossenen Sommers und habe auch jetzt gemeint, sie nicht ungeschrieben lassen zu sollen als eine Reminiszenz an die Zeit, da wir noch glauben durften, mit unseren Stammverwandten jenseits des Kanals in lebendigen Beziehungen einer Geistesgemeinschaft zu stehen." Ich selbst möchte auch jetzt, wo das früher etwa vorhandene Verständnis für deutsches Wesen in England fast völlig verschwunden zu sein scheint oder wenigstens verleugnet und alles Deutsche verlästert wird, doch die Hoffnung nicht aufgeben, daß mindestens manche Gelehrte auch späterhin noch von uns zu lernen und so mit uns zusammenzuarbeiten gewillt sein werden. Auf jeden Fall werden wir deutschen Gelehrten nach wie vor überall, wo wir die Wahrheit finden, sie gern anerkennen und uns dankbar aneignen.

Die Stammeszugehörigkeit der Stadt Jerusalem und des Tempels.

Von

Gustaf Dalman.

Eine feststehende Tatsache ist es, daß im nachexilischen Jerusalem udäer und Benjaminiten nebeneinander wohnten. Der Judäer, die sich von Perez (Gen 38 29) ableiteten, waren nach Ne 11 6 468, die Benjaminiten zählten fast das Doppelte, nämlich 928 (v. 8). Man war überzeugt, daß dies im vorexilischen Jerusalem ebenso gewesen sei. In 1 Chr 9 6 9 rechnet man für jene Zeit 690 Judäer und 956 Benjaminiten, also einen etwas stärkeren Prozentsatz der ersteren. Jedenfalls wird hier und 1 Chr 8 28 32 angenommen, daß beide Stämme ein Recht auf Jerusalem hatten, ein Recht, das 1 Chr 9 3 sogar auf Söhne Ephraims und Manasses ausgedehnt wird. Ähnlich läßt Hesekiel (48 19) wenigstens Arbeiter aus allen Stämmen in Jerusalem wohnen. Von dieser Anschauung, welche Jerusalem als Gemeingut Israels zu betrachten scheint, unterscheidet sich die Beschreibung der Grenze von Juda und Benjamin im Josuabuch, welche Jerusalem ganz und ausschließlich für Benjamin beansprucht. Zu ihr stimmt in Jos 18 28 das Verzeichnis der benjaminitischen Ortschaften. Dagegen findet sich in Jos 15 63 die an das Verzeichnis der judäischen Ortschaften nachträglich angehängte Bemerkung: „Und den Jebusiter, den Bewohner[1] Jerusalems, konnten die Söhne Judas nicht vertreiben, und es wohnte der Jebusiter mit den Söhnen Judas in Jerusalem bis auf diesen Tag". Die Bemerkung hat ihre Heimat, wie man aus dem verwandten Zusammenhang schließen muß, in Jdc 1 21, nur daß dort die Söhne Benjamins für die Söhne Judas eingesetzt sind. Dies wird aber nicht das Ursprüngliche sein können, weil die ähnlichen Bemerkungen in v. 27 29 ff. 33 stets den neueingeführten Stamm an die

1) Singular nach Jdc 1 21.

Spitze des Satzes stellen, während hier der nicht vertriebene Jebusiter zuerst genannt wird. Es hat also jemand aus Rücksicht auf Jos 15 18 und, damit Benjamin hier nicht fehle, eine den Judäern geltende Nachricht auf die Benjaminiten bezogen, und wir haben also hier eine Mitteilung, welche den Stamm Juda als rechtmäßigen Besitzer Jerusalems betrachtet, obwohl zugegeben wird, daß er sein Besitzrecht nicht durchgesetzt habe.

Wieder anders stellt es sich eine in Jdc 1 eingeschaltete Erzählung vor, nach welcher die Judäer Jerusalem eroberten, ihre Einwohner töteten und die Stadt verbrannten (v. 8). Keinerlei Ausgleich dieser Erzählung mit der oben erwähnten Bemerkung in v. 21 ist versucht. Josephus hat ihn Antt. V 2 2 dadurch vollzogen, daß er sie nur auf einen Teil Jerusalems bezog, und zwar auf die „Unterstadt", obwohl diese nach Antt. VII 3, 1 bis zu Davids Zeit tatsächlich noch in den Händen der Jebusiter war.[1] Da die Erzählung außerhalb jedes Verbandes steht, wird man am besten tun, sie als unkontrollierbar ganz außer acht zu lassen. Dagegen wird die Quelle, welcher Jdc 1 21 angehört, als reich an sonst nicht überlieferten Nachrichten auch darin ernst zu nehmen sein, daß Jerusalem dem Gebiete Judas zugerechnet wird, wenn auch zugegeben ist, daß die Jebusiter da wohnen blieben „mit (eth) den Judäern". Dies ist etwas anderes, als das Wohnen „unter" (bekereb) den Israeliten, wie es v. 29f. von Fremden ausgesagt wird, und muß ein gleichberechtigtes Zusammenwohnen am gleichen Ort bedeuten, wie es Sach 9 7 von Jebusitern und Judäern — gewiß auch für Jerusalem — vorausgesetzt wird. Man wird annehmen müssen, daß die Eroberung der Zionsburg durch David dem kein Ende gemacht hat. Die Jebusiter verloren damals diesen wichtigen Rückhalt und wahrscheinlich den einzigen Rest ihrer selbständigen Existenz, aber nicht ihr Bürgerrecht im eigentlichen Jerusalem.

Zu der Zeit des Königtums Juda, dem Benjamin treu blieb, mögen nicht wenige Benjaminiten in der anwachsenden Hauptstadt sich angesiedelt haben. Aber selbst Jer 6 1, wo der Prophet die Söhne Benjamins zur Flucht aus Jerusalem auffordert, weil dieser Stadt Unglück bevorsteht, ist klar, daß sie nicht als ihre eigentliche Bewohnerschaft gelten. Die Judäer Jerusalems sind es nach Jer 1 30, deren Übeltat das Gericht herausfordert. Wer nicht dahin gehört, soll sich davonmachen, um nicht mit der Stadt unterzugehen.

1) Die „Oberstadt" mußte jebusitisch bleiben wegen der Erzählung von dem Leviten Jdc 19, Antt. V 2, 8.

Daß nach dem Exil die benjaminitische Bevölkerung in Jerusalem vorwog (s. o.), war dann etwas Neues. Es kann sich teilweise dadurch erklären, daß von der nach Jerusalems Zerstörung im Lande zurückgebliebenen Bevölkerung viele Benjaminiten sich nach Jerusalem zogen, aber auch dadurch, daß nicht wenige Benjaminiten aus der Gefangenschaft heimkehrten (s. die Ortschaften Anathoth, Asmaweth, Rama, Geba, Michmas, Bethel, Ai, Jericho, Lod, Hadid, Ono Esr 2 23ff., Ne 7 27ff.) und Jerusalem bevölkern halfen. Der Chronist hat dann den nachexilischen Zustand in die vorexilische Zeit zurückgetragen.

Die Grenzschilderung von Josua 15 und 18 wird auffallend genau und eingehend, wo es sich um die Umgebung von Jerusalem handelt. Sie scheint also besonderen Wert darauf zu legen, festzustellen, welchem Stamme Jerusalem angehöre. Sie würde tatsächlich die spätere Stadt in zwei Hälften zerlegt haben, wenn Vincent[1] damit recht hätte, daß das Ben Hinnomtal für sie der Kessel von silwān mit Einschluß des Käsemachertales wäre, und die Rephaimebene das wādi ed-dschōz nördlich von Jerusalem. Dann würde die von der Rogelquelle nach dem Berge gegenüber dieser Ebene laufende Grenze den Tempel, Ophel und die Davidsstadt dem Stamme Benjamin, den späteren Stadtteil „Obermarkt" auf dem Südwesthügel Jerusalems dem Stamme Juda zusprechen. Vincent nimmt allerdings an, daß die Grenzbestimmung Jerusalem nur auf dem Osthügel voraussetze und somit für ihre Zeit das ganze Jerusalem Benjamin zuweisen wolle. Eine spätere Zeit habe dann, als Jerusalem auch den Westhügel eingenommen hatte, die Grenzbestimmung so verstanden, daß sie auch ihn umfaßte, im Zusammenhang damit, daß der Name Tal von Ben Hinnom nun nicht mehr das Käsemachertal, sondern das wādi er-rabābe südlich von Jerusalem einschloß, wie Ne 11 30 beweise. Aber nach Jos 15 8 trifft die von der Rogelquelle im Tale von Ben Hinnom aufsteigende Grenze von Süden „die Schulter des Jebusiters", wie sie an anderer Stelle „an die Schulter von Ekron" nordwärts rührt. Das war kein passender Ausdruck, wenn die Grenze längere Zeit an der Westseite des „Jebusiters" entlanglief. Die Bedenken gegen die Wanderung des Ben Hinnom-Namens vom Käsemachertal, das Vincent beharrlich „das Tyropoeon" nennt, nach dem wādi er-rabābe, werden durch seinen Hinweis auf die drei Jericho, das nach Norden vorgeschobene Ephraimtor Jerusalems, den Königspalast, auf Acra und Zion nicht entkräftet. Eine Stadt kann mit dem

1) Jérusalem I, S. 132ff., vgl. Fig. 23 S. 117.

alten Namen ihren Platz wechseln, ein nach Ephraim führendes Tor auch an neuer Stelle nach diesem Ziele heißen, ein Palast von Platz zu Platz wandern, der Name eines Stadtteils, der „Burg" hieß, eine engere und eine weitere Bedeutung haben. Daß die Christen den Namen Zion auf dem südlichen Teil des Westhügels ansiedelten, hing damit zusammen, daß sie den alten Ehrennamen Jerusalems[1] gern da anwandten, wo sie selbst außerhalb des römischen Jerusalem ihre erste gottesdienstliche Stätte hatten. Alles dies ist keine Parallele zu der Wanderung eines Talnamens, dessen Veranlassung mit der Geschichte in diesem Fall doch nicht den Ort gewechselt hatte. Die eigentliche Heimat des Ben Hinnom-Namens wird allerdings der Kessel von silwān gewesen sein, in welchem das Topheth sich befunden hat. Aber die natürliche Ausdehnung des Namens würde entweder den südlichen Teil des von Norden einmündenden Kidrontales oder das von Westen kommende wādi er-rabābe ihm unterwerfen, aber nicht das Käsemachertal, das sich als Nebenzweig des ersteren gibt. Nach Ne 11 30 galt das Hinnomtal dem Verfasser als Nordgrenze Judas, wobei er doch nur ein von Ost nach West streichendes Tal meinen kann, wie auch Vincent zugibt. Es wird gefährlich sein, die Grenzbeschreibungen des Josuabuches von seiner Zeit allzu weit zu trennen und ihre sichere Linie durch eine unbeweisbare Vermutung zu ersetzen. Dazu kommt, daß es doch untunlich scheint, den Höhepunkt der Straße nach Jaffa vor lifta, dem Vincent mit Unrecht den anderweit beheimateten Namen rās en-nādir gibt, für den Berg am Nordende der Rephaimebene von Jos 15 8 zu halten, wenn diese Ebene östlich davon und weit ab lag.

Es wird somit bei dem üblichen Verständnis von Jos 15 8 18 16 sein Bewenden haben müssen, und die Grenzschilderung des Josuabuches, über deren sonstige Einzelheiten ich anderwärts zu reden beabsichtige, steht in offenbarem Widerspruch zu dem, was uns sonst für die vorexilische Zeit Jerusalems als Tatsache feststeht. Dem Verfasser derselben konnte nicht unbekannt sein, daß der Stamm Juda in Jerusalem weitgehende Rechte ausgeübt hatte, zumal die Dynastie, welche den Glanz Jerusalems begründete, judäischer Herkunft war. Er sprach aber durch seine an diesem Punkt unverkennbar deutliche Erörterung des Laufes der Grenze den Judäern jedes Recht an Jerusalem ab. Man könnte daraus schließen, daß er ein für seinen Stamm begeisterter Benjaminit war. Der vorherrschenden Zahl der Benjaminiten in Jerusalem

1) S. PJB (Palästinajahrbuch) 1915, S. 78f.

sollte auch ihr Recht entsprechen. Ihnen gehörte die Hauptstadt, in welcher das Judäertum sich zu Unrecht eingenistet hat. Eher könnte ein Gegensatz zur judäischen Königsherrschaft darin einen versteckten, aber bestimmten Ausdruck finden, wenn der Verfasser priesterliche Leitung seines Volkes für das von Gott Gewollte hielt. Aber auch damit allein wäre es wohl nicht gelungen, sich im nachexilischen Jerusalem so zur Geltung zu bringen, daß der Rechtsanspruch Benjamins im Hexateuch eine Stellung erhielt. Es muß ein altes Zeugnis vorhanden gewesen sein, auf welches er sich stützte. Dies sehen wir in dem Benjamin geltenden Spruche im Segen Moses (Dtn 33 12): „Der Liebling Jahwes wird sicher wohnen, allezeit wird Er über ihm halten(?) und zwischen seinen Schultern wohnen". Dieser Stamm wird vor allen anderen dadurch ausgezeichnet, daß Jahwe bei ihm als seinem Liebling Wohnung nimmt. Daß seine Schultern genannt werden, wird nicht in der Weise den Wohnsitz Gottes schildern sollen, als liege er zwischen höheren Bergen, wie es oft verstanden worden ist. „Zwischen den Schultern" heißt „auf dem Nacken", und ohne Bild „auf der Höhe des Stammgebietes". Für den Israeliten, dem der Tempel zu Jerusalem als einziger Thronsitz Gottes auf Erden feststand, war der Schluß unausweichlich, dann muß Jerusalem, die Stadt des Heiligtums, im Gebiete Benjamins liegen. Wenn aber dieser Weg zu dem Rechte Benjamins auf Jerusalem führte, war er für jeden Schriftgelehrten maßgebend, auch wenn er nicht Benjaminit war. So könnte also der Segen Moses der eigentliche Urheber der benjaminitischen Ansprüche auf Jerusalem sein, — wahrscheinlich infolge eines Mißverständnisses. Wer den Stamm Joseph so sehr gegenüber Juda bevorzugt, wie es in diesen Segenssprüchen geschieht, und für Juda vor allem den Wunsch hat, daß es zu seinem Volke gebracht werde, der wird nicht den Sitz Jahwes unter seinem Volke an der Grenze Judas, wenn auch bei Benjamin, denken. Nur das Heiligtum von Bethel an der Grenze Josephs kann ihm das Wohnen Gottes unter seinem Volke bedeuten. Von Bethel redet auch der Bericht von den Grenzen der Stämme. Nach Jos 16 1 f. steigt die Grenze Josephs aus der Gegend von Jericho nach Bethel hinauf und geht dann nach Lus; nach 18 12 f. zieht die entsprechende Grenze Benjamins von Jericho nach der Wüste von Beth Awen und weiter südlich an Lus vorüber, das dann als Bethel erklärt wird. Aus der Vergleichung beider Stellen ergibt sich, daß Bethawen in der zweiten dem Bethel der ersten entspricht. Man hat also in der zweiten Bethel für Bethawen einzusetzen und muß die Erklärung von

Lus als Bethel streichen. Wer sie vertrat, rechnete die Stadt Bethel zum Stamme Josephs. Der ursprüngliche Text hatte das von Lus unterschiedene Bethel, das man für das Heiligtum halten muß, an der Grenze ohne Entscheidung über seine Zugehörigkeit. Das Verzeichnis der Städte Benjamins rechnet in 18 22 die Stadt Bethel als benjaminitisch, während sie nach Jdc 1 22ff. zu Joseph gehört. Daß der Schilderer der Grenze auf die Stammeszugehörigkeit des Heiligtums keinen besonderen Wert legte, ist klar, er würde es sonst an genauen Angaben hier nicht haben fehlen lassen. Benjaminitische Ansprüche hat er also hier nicht geltend gemacht. Sein Interesse war auf Jerusalem gerichtet. Von diesem also wird er den Segen Moses an Benjamin verstanden haben.

Nur die spätere rabbinische Schriftgelehrsamkeit fand Veranlassung, über die Stammeszugehörigkeit des Heiligtums Bethel Erörterungen anzustellen, die den Erörterungen über das Heiligtum Jerusalems nachgebildet sind. Daß und warum sie sich veranlaßt sah, Juda sogar einen großen Teil des Heiligtums von Jerusalem einzuräumen, bedarf aber noch einer besonderen Untersuchung.

Nach dem babylonischen Talmud (Jom. 12a, Meg. 26a, vgl. Zeb. 118b) gab es eine tannaitische Überlieferung folgenden Wortlautes: „Was befand sich im Gebiete Judas (vom Heiligtum)? Der Berg des Hauses (Heidenvorhof), die Kammern (auf beiden Seiten des innersten Hofes) und die Höfe *(ʿasārōth)* (der Frauen, der Israeliten und der Priester). Und was war im Gebiete Benjamins? Das Heilige und Allerheiligste, und ein Streifen ging aus vom Teil[1] Judas und ging hinein in das Teil[1] Benjamins, und darin war der Altar gebaut. Benjamin bemühte sich alle Tage, ihn an sich zu reißen (wörtlich: zu verschlingen), darum wurde der fromme Benjamin würdig, der Wirt Gottes zu werden." Nicht völlig übereinstimmend lautet b. Zeb. 53bf. eine dem Altar geltende Erörterung, welche erklären soll, warum seine Ecke im Südosten ohne „Fundament" *(jesōd)* war. „Rabbi Eleasar sagte: Weil sie (diese Seiten) nicht im Gebiete des Zerreißers (Benjamins, der Gen 49 27 mit einem reißenden Wolf verglichen wird, was das Targum vom Opferdienst versteht) waren, denn es sagte Rab Schemuel bar Jizchak: Der Altar nimmt vom Gebiete Judas eine Elle. Dazu sagte Rabbi Levi bar Chama im Namen von Rabbi Chama bar Chanina: Ein Streifen ging aus vom Gebiete Judas und ragte in das Gebiet Benjamins, und der fromme

1) 1—1 fehlt in MS Oxon.

Benjamin quälte sich täglich, ihn zu nehmen, wie es heißt (Dtn 33 12): er kratzt sich (so wird *hōfēf* des Textes verstanden) darüber den ganzen Tag. Darum wurde der fromme Benjamin würdig (l. *zakā*), der Wirt Gottes zu werden, wie es heißt (ebenda): Und zwischen seinen Schultern wohnt er (Gott)." — Der *jesōd* war nach Middoth III 1 2[1] die unterste, eine Elle hohe und breite Stufe des in zwei Stufen aufsteigenden Altars. Er umzog den ganzen Norden und Westen des Altars, ragte aber in die Süd- und Ostseite nur mit einer Elle hinein.[2] Offenbar war seine Oberfläche als Rinne hergerichtet. Denn wir hören ebenda, daß das im Westen oder Süden (z. B. gemäß der Vorschriften Lev 4 7) auf den *jesōd* kommende Blut in der südwestlichen Ecke durch zwei Löcher[3] (und zwar von jeder Seite gesondert) in einen Kanal abfloß, wo es sich vermischte. Die oben mitgeteilte Erklärung des Talmud will nun einen Grund dafür angeben, daß der *jesōd* auf der Süd- und Ostseite fast vollständig fehlte. Es sei daher gekommen, daß der Altar in Benjamins Gebiet liegen sollte, weshalb der unbedeutende Teil des Randes im Süden und Osten, welcher in Judas Gebiet ragte, nicht als *jesōd* zur Aufnahme der Opferblutgüsse dienen durfte. Der Talmud selbst wendet nun gegen das Fehlen des *jesōd* auf zwei Seiten ein, daß dies für die vorschriftsgemäße Ausführung des Geflügelbrandopfers Schwierigkeiten ergebe. Er sagt: Gemäß der Vorschrift (Lev 1 15) „kneipte man den Kopf des Tiers gegenüber dem Nacken ab, trennte (ihn) und drückte das Blut aus auf die Wand des Altars (was alles auf seiner *jesōd*losen Südseite geschehen mußte), — und wenn du sagst, sie hat keinen *jesōd*, so macht er es nur in der Luft (ohne daß ein *jesōd* unten das Blut

1) Vgl. meine Ausführungen PJB 1909, S. 43f., Neue Petraforschungen und der heilige Felsen von Jerusalem, S. 127ff.

2) Jetzt gibt es eine Rinnenspur, die dem Blutablauf dienen konnte, nur nahe an der nordwestlichen Ecke des Felsens in Jerusalem, der wohl einst den Altar trug. Daß die Marmorplatte der Höhle unter dem Felsen vielleicht den Eingang zu einem Kanal verschließe, meint Holtzmann nach Schick; aber das Gegenteil hat die Untersuchung des Parker-Syndikats erwiesen.

3) Das hängt damit zusammen, daß das Opferblut in gewissen Fällen gegen die Südwestecke und Nordostecke des Altars zu schwenken war (zur Ausführung der Vorschrift z. B. von Lev 1 5, wonach das Blut auf den Altar ringsum kommen soll). Völlig mißverstanden hat die Mischna O. Holtzmann in seiner Übersetzung von Middot (1913), S. 79, wo er *ammā* „Elle" hier mit „Kanal" übersetzt und den klaren Satz „und der *jesōd* ging über den ganzen Norden hin" verwandelt in: „und am Grund floß es (das Blut) hin im ganzen Norden". Von dem besonderen Abfluß im Osten, welchen Holtzmann annimmt, sagt die Mischna nichts.

auffängt). Rabbi Nachman bar Jizchak erklärt: Ich will so sagen: sie machten aus, die Luft (in welcher die Handlung vollzogen wurde) gehöre Benjamin, der Boden Juda. Aber wie ist das gemeint, daß da kein *jesōd* war und die Handlung in der Luft geschah? Nach der Ansicht Rabs bezieht sich das auf den Bau (des Altars, der ohne *jesōd* war), nach Levi dagegen nur auf das Blut (das auf den vorhandenen *jesōd* nicht kommen durfte). Rab berief sich (für seine Ansicht) auf das Targum (zu Gen 49 27): In seinem (Benjamins) Besitz wird der Altar gebaut werden (was keinen *jesōd* im Gebiete Judas erlaubt). Levi dagegen behauptete (, das Targum laute): In seinem Besitz wird das Heiligtum erbaut werden, das heißt, ein Platz, der geheiligt ist für das Blut (wonach der Altarbau zwar im Gebiet Judas einen *jesōd* haben konnte, dieser aber für die Opferhandlung unverwendbar gewesen wäre)." Die ganze spitzfindige Auseinandersetzung hat für die Frage nach dem Besitzstand von Juda und Benjamin nur den Wert, daß sie als feststehend betrachtet, daß der Altar des Tempels benjaminitisch war, aber im Süden und Osten an judäisches Gebiet grenzte. Ungewiß bleibt, ob es ein nur vom Süden kommender Streifen judäischen Gebietes gewesen ist, der in dieser Weise den Altar auch östlich nur eben umfaßte, oder ob dies Gebiet Osten und Süden des Altars vollständig innehatte. Die anfangs mitgeteilte Barajtha weicht von der hier vertretenen Tradition darin ab, daß sie nicht nur den ganzen Altar für judäisch ausgibt, sondern auch seine ganze Umgebung für Juda in Anspruch nimmt, so daß nur das Tempelhaus Benjamin verbleibt. Man wundert sich nur, wie dann gesagt werden kann, daß der Altar auf einem in das Gebiet Benjamins hineinlaufenden judäischen Streifen stehe. Eher scheint doch das Tempelhaus auf einem sich in Juda eindrängenden benjaminitischen Streifen errichtet zu sein. In der Oxforder Handschrift von b. Meg. 26[a] (s. o.) wird denn auch der Streifen und damit der Altar für Benjamin in Anspruch genommen, womit der Widerspruch zwischen b. Zeb. 53[b] und b. Jom. 12[a] verschwindet. Dazu stimmt auch die Form der Tradition in Siphre (Dt. 352, Ausg. Friedmann 145[b]): „Das Haus der Erwählung war auf dem Teile Benjamins gebaut, und wie ein Ochsenkopf ging es heraus aus dem Gebiet Benjamins in das Teil Judas." Und Aboth de Rabbi Nathan 35 gibt die Barajtha von b. Jom. 12[a] in ihrem ganzen Umfang, aber mit der Abweichung, daß der einem Ochsenkopf ähnliche Streifen mit dem Altar[1]

1) In der von SCHECHTER benützten Handschrift fehlt die Erwähnung des Altars.

Benjamin zugesprochen wird. Daß der Altar benjaminitisch war, ist auch sonst bezeugt. Midrasch Lekach Tob zu Gen 49 27 sagt ausdrücklich: „Denn siehe, der Altar war im Gebiete Benjamins", und daß der Opferdienst auf benjaminitischem Boden geschah, setzt das Targum (Onkelos, Jer. I und II) und Midrasch Tanchuma zu derselben Stelle, auch Bereschith Rabba 99, voraus.

Dagegen hat Midrasch Agada zu Gen 49 27 beide Formen der Tradition dadurch in Übereinstimmung zu bringen gesucht, daß er den Altar zwar auf judäischem Boden stehen läßt, aber doch den *jesōd* auf seiner Nord- und Westseite Benjamin zuspricht, so daß das Opferblut ihm zufällt. Ähnlich reserviert Midrasch Tanchuma, Vajechi (Ausg. Mantua 1563, 23[d]) nur eine Elle vom Altar für Benjamin, betont aber, daß trotzdem das Opferfeuer nicht von seinem Gebiete wich, zur Erfüllung des Schriftwortes von Gen 49 27: „er schützt (?) es den ganzen Tag". Allgemeine Voraussetzung scheint zu sein, daß der Tempel benjaminitisch war. Außer den schon genannten Stellen reden davon Test. XII Proph. 12, 9, Onk. Jer. I u. II zu Gen 49 27, Dtn 33 12, Jer I zu Gen 45 14, b. Meg. 17[a], Ber. R. 93, 12.

Daß das große Sanhedrin und sein Sitzungssaal, die Quaderkammer, auf judäischem Boden waren, bezeugen ausdrücklich b. Zeb. 118[b], vgl. 54[b], Siphre 145[b], Midrasch Agadoth zu Gen 49 10 Jalk. Schim. § 159). Die Quaderkammer lag südlich vom Altar, so daß also das judäische Gebiet hier mindestens in den innersten Hof des Heiligtums eingreifen mußte. Aber auch das ist natürlich möglich, daß dieser ganze Hof gemäß der anfänglich mitgeteilten Tradition mit Ausnahme von Tempelhaus und Altar judäisch war und die Quaderkammer wie alle anderen Kammern des Hofes demselben Gebiete angehörte.

Nach allem Bisherigen kann gesagt werden, daß das Judentum des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts die Anschauung besaß, die Stämme Juda und Benjamin hätten sich in den Besitz des Tempels geteilt, und zwar in der Art, daß jedenfalls das Tempelhaus, wahrscheinlich aber auch der Altar, an Benjamin fiel, so daß also von Westen her, wo benjaminitisches Gebiet vorauszusetzen ist, ein schmaler Streifen desselben nach Osten auslief, der von judäischem Besitz eingefaßt war.

Es gibt mehrfache Erörterungen darüber, was Benjamin den Vorzug verschafft, auf seinem Gebiete die Gottheit zu beherbergen. Als Schriftzeugnis dafür galt in erster Linie das Wort Moses von Benjamin Dtn 33 13: Und zwischen seinen Schultern wohnt er [Gott]. Danach

wurde dann auch der Segen Jakobs (Gen 49 27) erklärt (s. o.). Aber man glaubte auch zu wissen, warum Gott den Stamm Benjamin in dieser Weise auszeichnete. Erstlich waren alle anderen Stämme an dem Verkaufe Josephs beteiligt und ihre Stammväter waren außerhalb Palästinas geboren. Dies betonen Mechiltha, Jithro, bachodesch 4 (Ausg. Friedmann 65b), Siphre, Deut. 352 (Ausg. Friedm. 148a), Bereschith Rabba 99. Zweitens war Benjamin der erste Stamm, welcher den Mut hatte, seinen Fuß ins Schilfmeer zu setzen, obwohl die Fürsten Judas ihn dafür steinigten, so nach Mechiltha, Ausg. Weiß 37b, b. Sot. 37a, Pirke R. Eliezer 42, Midrasch zu Ps 68 28, Pesikta Rabbati 28a.

Doch wird zugleich betont, daß Gesamtisrael unbeschadet der territorialen Verhältnisse ein Recht auf das jerusalemische Heiligtum hatte. Nach Siphre, Num. 81, Deut. 62. 352 (Aug. Friedm. 21b, 87bf., 146a) bestimmten die Israeliten das Fett von Jericho, d. h. sein bestes Land, fünfhundert Ellen im Quadrat (entsprechend der traditionellen Größe des Heiligtums[1]) für den Stamm, auf dessen Gebiet der Tempel gebaut wurde. Sie gaben das Land Jonadab, dem Sohn Rechabs, dessen Nachkommen es 440 Jahre besaßen[2], aber von Benjamin vertrieben wurden, als die Gottheit sich in seinem Gebiet niederließ. Nach der Ansicht andrer hat David die 600 Sekel, welche er an Ornan für den Platz des Heiligtums bezahlte (1 Chr 21 25), von allen Stämmen Israels wieder eingezogen, so daß sie dadurch alle ein Recht auf das Heiligtum bekamen. So berichtet Siphre Num. 42, Deut. 62. 352 (Ausg. Friedm. 13a. 88a. 146a), Pirke Eliezer 36, Midrasch Schemuel 32, Bemidbar Rabba 11, 7, b. Zeb. 116b. Die zweite Ansicht sagt nichts über das Recht eines Stammes an das Heiligtum, die erstere nimmt es — und zwar in seinem vollen Umfang — für Benjamin in Anspruch.

Dabei war die Schilderung der Grenze von Juda und Benjamin im Josuabuche Kap. 15 und 18 nicht vergessen. Aber man fand keine Veranlassung zu erörtern, an welchem genauen Punkte dieser Schilderung das Heiligtum berührt werde, sondern betonte nur, daß sein Ort an der Südgrenze Benjamins gewesen sei. Es heißt davon im babylonischen Talmud, Zebachim 54b (vgl. Siphre, Deut. 352, Midrasch Lekach Tob zu Dtn 33 17): „Das Heiligtum ist höher wie das ganze Land Israels, und dieses

1) Vgl. PJB 1909, S. 38.

2) Nach Jalk. Schim. Schophet. 38 hat man dabei an die Keniter gedacht, welche nach Jdc 1 16 in der Palmenstadt (Jericho) wohnten, ehe sie in die Wüste Juda zogen.

höher als alle Länder. — Sie wußten nicht, wo sein Ort ist, da brachten sie das Buch Josuas. Bei ihnen allen [den übrigen Stämmen] ist geschrieben: Und es stieg hinab und es stieg hinauf die Grenze, und die Grenze erstreckt sich; beim Stamm Benjamin [allein] heißt es [beständig]: Und sie stieg hinauf, und nicht [dazwischen]: sie stieg hinab.[1] Man sagte nun: Schließe daraus, hier [wo die Grenze Benjamins die Höhe des Landes erreicht] ist sein [des Heiligtums] Ort. — Man meinte, es hätte bei der Quelle von Etam gebaut werden sollen, weil sie höher liegt [23 Ellen[2] höher als der Tempelhof nach b. Jom. 31[a]], aber man erwiderte: wir wollen es ein wenig tiefer setzen gemäß dem Schriftwort (Dtn 33 12): und er wird zwischen seinen Schultern [also nicht auf dem höchsten Punkte] wohnen. Und wenn du willst, sage ich: man lehrt doch, das Sanhedrin solle im Gebiet Judas sein und die Schechina im Gebiete Benjamins, und wenn wir es höher setzen[3] [nach Etam, — das von der Grenze Benjamins weit ab liegt], wird es sehr [von seinem Gebiete] getrennt. Besser ist es, daß wir es ein klein wenig tiefer setzen gemäß dem Schriftwort: Und er wird zwischen seinen Schultern wohnen." Nach Raschi zu b. Zeb. 54[b] und Jom. 31[a] wäre die Etamquelle hier für die Quelle von Nephtoah eingesetzt, wofür er sich darauf berufen konnte, daß die letztere nach Jos 18 16 wirklich auf dem höchsten Punkt des Landes zu liegen scheint. Conder hat deshalb auf der Ausgabe der englischen Karte mit Angabe der Stammesgebiete die Grenze Judas von Jerusalem über Etam bei Bethlehem geleitet (vgl. PEFQ 1879, S. 95), während Vincent (*Jérusalem* I, S. 116) annahm, daß der Talmud (und Conder) habe Etam nach lifta (= Nephtoah) legen wollen. Indessen geht aus den Darlegungen des Talmuds (s. o.) hervor, daß ihm die Etamquelle nicht an der Grenze liegt und daß sie ihm also nicht die Quelle von Nephtoah gewesen

1) S. Jos 15 5–8 fünfmal ועלה. Allerdings geht der Aufstieg noch über Jerusalem hinaus bis zu dem Berg gegenüber dem Hinnomtale. Von einem Kerē und Kethib ist nicht die Rede, wie Vincent, *Jérusalem* I, S. 114 annimmt.

2) Das Bad des Hohenpriesters befand sich in einem Oberraum des Wassertores am Priesterhof. Dies war 20 Ellen hoch. Dazu kam die vom Bade geforderte Tiefe von 3 Ellen. Wenn dort Wasser einlaufen sollte, mußte also die Leitung von der Quelle (wenigstens) 23 Ellen hoch liegen. S. auch PJB 1909, S. 45; 1914, S. 20.

3) b. Zeb. 54[b], Ausg. Ven. 1522: אזלינן (lies אדלינן), vgl. En Jaakob, Ven. 1549, Jalk. Schim., Ausg. Salon. 1521, Jos. 24: מדלינן, dagegen Jalk. Schim., Deut. 910: בינן לה התם (lies בנינן).

ist. Die jüdischen Schriftgelehrten haben sich also mit den Einzelheiten jener Grenzschilderung nicht näher befaßt. Daß sie bei der Besprechung der Rechte zweier Stämme an den Tempel gar nicht auf sie eingingen, kann sich nur dadurch erklären, daß ihnen da nichts mit ihrer Tradition im Widerspruch Stehendes aufgestoßen war. Das war aber nur dann der Fall, wenn sie die Grenze nicht von der Rogelquelle ostwärts nach ʿēn el-ḥōḏ, der Apostelquelle, laufen ließen, sondern ihr Jos 18 11 erwähntes Ausgreifen nach Norden ernst nahmen. Nur dann konnte die Grenze Judas am Tempel vorübergehen, entweder so, daß sie im Käsemachertal hinaufstieg und sein Gebiet ohne weiteres einschloß, so daß nur eine benjaminitische Halbinsel Tempelhaus (und Altar) für Benjamin reservierte, oder so, daß sie dem Kidrontal folgte, dann aber durch eine Ausbiegung das Heiligtum umfaßte, während eine kleinere benjaminitische Zunge wieder das Tempelhaus vom Gebiete Judas ausschloß, wie Raschi zu b. Zeb. 53 b es sich vorgestellt hat.

Wie kamen wohl die Rabbinen zu ihrer sonderbaren Vorstellung von der Verteilung des Heiligtums auf zwei Stammesgebiete? Keinerlei Andeutung weist darauf, daß die alttestamentlichen Stellen, welche Jerusalem Juda zusprechen (s. o.), dabei wirksam gewesen wären. Das Richtige dürfte sein, daß ebenso wie Dtn 33 12 den Gottessitz Benjamin zuzuweisen schien, Gen 49 10 die Herrschaft an Juda gebunden wurde. Sobald man dabei vom davidischen Königstum absah und an das Sanhedrin und seinen Sitz in der Quaderhalle an der Südseite des Priestervorhofes (Midd. v. 4) dachte (vgl. ob. S. 115), war judäisches Gebiet im Innern des Heiligtums und zwar zum mindesten auf der Südseite des Tempelhauses vorauszusetzen. Wenn dies keine Enklave war, woran man offenbar nicht gedacht hat, blieb kaum etwas anderes übrig, als von Osten her das Gebiet Judas in das Heiligtum hineinragen zu lassen, entweder so, daß ein schmaler judäischer Streifen sich hier in das benjaminitische Gebiet einschob, oder umgekehrt, so, daß das meiste judäisch war und nur ein von Westen eingreifender Streifen an Benjamin fiel. Das letztere war die vorwiegende Meinung, und man konnte nur über die genauen Einzelheiten verschiedener Meinung sein.

Uns entsteht dabei sofort die Frage, wie man diese Annahme mit dem Jos 15 und 18 berichteten Lauf der Grenze Benjamins und Judas hat vereinbaren können. Sie bewegte sich nach Jos 18 17 von der Rogelquelle mit neuem Anlauf nordwärts zur Sonnenquelle. An dieser Stelle müßte die Grenze also irgendwie in das Heiligtum einschneiden. Das war ausgeschlossen, wenn die Sonnenquelle, wie es fast allgemeine Annahme

ist, die Quelle ʿēn el-ḥōḏ unterhalb von Bethanien meint, welche in einer von Bethanien herabkommenden Schlucht entspringt und unten auf dem Talgrunde über einem gebauten Trog (ḥōḏ), nach dem sie heißt, ausläuft. Aber die Südnordrichtung der Grenze hätte bei dieser Ansetzung der Sonnenquelle stutzig machen sollen. Die geringe, für den Laien nicht erkennbare Abweichung nach Norden, welche eine von der Rogelquelle nach ʿēn el-ḥōḏ gezogene Linie hat, würde keinen Jerusalemer früher wie jetzt veranlassen, die letztere, an welcher eine Oststraße Jerusalems vorüberzieht, als nördlich zu bezeichnen. Die im Norden der Rogelquelle allein[1] in Frage kommende Quelle von größerer Bedeutung war der Gihon, und in Verbindung mit ihm, wenn man den geheimnisvollen Ursprung seines Wassers so verstand, die Tempelquelle Hesekiels. Diese entsprang nach Hes 47 1ff. unter der Schwelle des Tempelhauses, floß unterirdisch von der Südostecke des Tempels an der Südseite des Altars hin und wurde sichtbar auf der Südseite des Osttores zum inneren Hofe, wo sie dann allmählich vom Bächlein zum Strom wurde. Wenn die Grenze von der Rogelquelle dorthin lief, mußte sie allerdings in das Innerste des heiligen Bezirkes eintreten. Man konnte sich das so denken, daß die Grenze an der Tempelschwelle vorüberging und also nur das Tempelhaus für Benjamin ließ. Aber es war auch möglich, daß sie auf der Südseite des Altars haltmachte, an der die Quelle vorüberlief. In beiden Fällen kommen wir auf Voraussetzungen, welche die jüdische Tradition enthält. Sie konnte natürlich dann auch geltend machen, daß Dtn 33 12 nur Gottes Wohnsitz Benjamin zuspricht. Dieses sei genau genommen nur das Allerheiligste, von dem sich aber das übrige Tempelhaus nicht trennen lasse. Keine ältere jüdische Besprechung der „Sonnenquelle" von Jos 15 7 und 18 17 ist mir irgendwo aufgestoßen. Nach Saadjas ungedruckter Übersetzung des Josuabuches habe ich bisher vergeblich gesucht. Auf diese Weise gibt die rabbinische Erörterung der Stammeszugehörigkeit des Altars einen Hinweis auf altes Verständnis der Sonnenquelle vom Gihon, die auch aus anderen Gründen sich empfiehlt. Daß die ostwärts gelegene Gihonquelle diesen Nebennamen getragen habe, kann nicht bedenklich sein, da ja auch die Rogelquelle als „Drachenquelle" Ne 2 13 einen zweiten Namen führt. Die Araber glaubten vom

1) Die Winterquelle ʿēn eṣ-ṣūwān unterhalb der Kaiserin-Auguste-Viktoria-Stiftung ist als Grenzmarke ebenso unbrauchbar wie die wirtschaftlich bedeutungslose und abgelegene ʿēn er-rauābe in einem Nebenzweig des wādi es-sidr, welche VAN CASTEREN ZDPV XIII, S. 116 vorgeschlagen hat.

Gihon eine Verbindung mit dem zemzem-Brunnen des Heiligtums von Mekka. Den Juden konnte eine Herkunft seines aus der Tiefe sprudelnden Wassers vom Tempel her nahe genug liegen. Für das Josuabuch würde es sich natürlich nur um den Gihon gehandelt haben. Für seinen Zweck genügte es, wenn die Grenze an dieser Stelle die Nähe Jerusalems erreichte und dann die Stadt auf der Südseite umzog. Sie wurde so an Benjamin angeschlossen. Aber es bleibt auffallend, daß sie im Süden jedes Weichbildes — außer den Gärten des Kessels von silwān — entbehrte und daß also Juda doch Besitzer ihrer ganzen südlichen Umgebung war. Die nächste bekannte judäische Ortschaft war wohl Netopha, dessen Name vielleicht in umm ṭūba erhalten ist. Sollte dies oder gar Bethlehem alles Land südlich vom Benhinnomtale besessen haben, wie bis vor kurzer Zeit das Land der Dörfer mālḥa und lifta bis an die Mauern Jerusalems reichte? Das scheint wenig einleuchtend. Die alte Königsstadt kann nicht so besitzarm gewesen sein. Vielleicht bedeutet die von der Grenzbeschreibung vorgenommene Leitung der Grenze um ihre Südseite eine Halbierung ihres alten Gebietes, bei der die Stadt selbst Benjamin zugesprochen wurde. Das wird als künstlich gelten müssen und ist dann eine neue Andeutung davon, daß hinter den so harmlos scheinenden Grenzlinien wichtige Interessen verborgen liegen.

Ephesia Grammata.

Von

Adolf Deißmann.

Unseres Jubilars „Studien zur semitischen Religionsgeschichte" sind eines der Bücher, die langsam, aber mit stetig wachsendem Erfolge gewirkt haben. In Problemstellung und Quellenfindung der dogmatischen Biederkeit und Mattheit ihrer Entstehungszeit vorauseilend, haben sie ihre wichtigsten Anregungen einem jüngeren Geschlecht von Theologen und Philologen gegeben, die einen Sinn hatten für jeden Rest wildgewachsener volkstümlicher Religion auch in sonderbar grotesker Umgebung. Welche Fülle von religionsgeschichtlichen Erkenntnissen birgt sich z. B. in den von Baudissin bereits verwerteten Zauberpapyri aus Ägypten! Ein mit der Geschichte des antiken Zaubers zusammenhängendes kleines Einzelproblem mag mir darum Gelegenheit zu einem bescheidenen, im Schatten von Baudissins Werkstatt entstandenen *εὐχαριστήριον* geben.

Es handelt sich um den bekannten Ausdruck *Ἐφέσια γράμματα*. Kuhnert[1] weist darauf hin, daß wir heute, besonders seit Wesselys Programm „Ephesia Grammata",[2] den Ausdruck allgemein technisch für antike Zauberworte überhaupt anwenden; im Altertum jedoch sei der Sprachgebrauch enger gewesen: nur die sechs Worte *ἄσκιον, κατάσκιον, λίξ, τετράξ, δαμναμενεύς, αἴσιον* (*αἴσια*) und in späterer Zeit einige andere habe man so genannt. Mag dem sein, wie ihm wolle, in jedem Falle hat die antike Welt bereits mit dem Ausdruck *Ἐφέσια γράμματα* die Vorstellung seltsamer zauberkräftiger Worte verbunden. Ebenso sicher ist, daß man diese Worte mit der Stadt Ephesos in Verbindung gebracht hat.

1) Art. „*Ἐφέσια γράμματα*" in Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie, Band V, Stuttgart 1905, Sp. 2771 ff.

2) Wien 1886.

Auch heute erfreut sich diese antike Deutung der größten Beliebtheit; ich kann mich nur einer kritischen Stimme erinnern: Richard Wünsch[1], der durch Heldentod Frühvollendete, hat gemeint, der Ausdruck hänge wohl eher mit ἐφίημι als mit der Stadt Ἔφεσος zusammen.

Der negative Teil dieser These ist unbedingt zu billigen: es gibt keinen wirklichen Grund für die Verbindung der Stadt Ephesos mit dem Namen der Zauberworte. Man müßte erst zeigen, daß Ephesos in der antiken Welt ganz spezifisch als Heimat oder Zentrale magischer Kunst gegolten habe. Aber das ist wohl nicht möglich. Auch Kuhnert[2] sagt nur, daß man ein blühendes Zauberwesen in Ephesos bei der Lage dieser alten bedeutenden Handelsstadt ohne weiteres voraussetzen könne; die bekannte Erzählung der Act 19 13ff. bestätige nur Selbstverständliches.

Das Selbstverständliche ist eben dies, daß jede antike Großstadt der Kaiserzeit voll von Magie war; die bloße Erwähnung vieler Zauberer und Zauberbücher in Ephesos gibt dieser Stadt nicht die Sonderstellung, die zur Gleichsetzung der Begriffe „ephesisch" und „magisch" geführt haben könnte.

Auch die antiken, von Kuhnert[3] trefflich zusammengestellten Nachrichten, die den Ausdruck mit Ephesos zusammenbringen, sind nicht beweiskräftig. Sie machen in ihrer Zerfahrenheit den Eindruck, daß sie erst aus dem schon auf Ephesos volksetymologisch gedeuteten Ausdruck erwachsen sind. Die ephesische Artemis soll die Worte auf Füßen, Gürtel und Hauptschmuck getragen haben, sagt die eine Überlieferung; in ihr goldenes Zepter soll Kronos sie eingeprägt haben, sagt die andere. Und „ein" Ephesier sei im Ringkampf so lange unüberwindlich gewesen, als er die Zeichen am Knöchel getragen habe.

Auch wenn speziell diese Artemis-Überlieferungen einheitlich wären, würden sie wohl nur als anderer Ausdruck dafür anzusehen sein, daß man die Zauberworte mit Ephesos zusammengebracht hatte: „ephesische" Zauberzeichen mußten ja wohl irgendwie mit der großen Kultgottheit von Ephesos zusammenhängen. Aber gerade dies ist, wenn man die Volksvorstellung am Wesen der wirklichen Artemis prüft, sehr

1) Rheinisches Museum N. F. LV (1900) S. 84f.

2) Sp. 2772.

3) A. a. O. Ich wiederhole die Belege nicht, sondern verweise auf Kuhnert.

unwahrscheinlich. Jessen[1] hat mit vollem Recht betont, daß (mögen Zauberer sich auch vielleicht auf die Artemis von Ephesos berufen und Bildchen der Göttin mit Zauberworten verbreitet haben) dem alten Wesen der Artemis Ephesia dieser Annex von später Zauberei wohl fern stehe.

Es kommt hinzu, daß eine andere antike Überlieferung über die Entstehung der Ephesia Grammata nicht auf Ephesos, sondern auf Kreta weist: die Daktylen vom Ida seien die Erfinder der Worte. Diese Überlieferung kann ebenso, wie die andere, auch erst sekundär sein: in der Reihe der Grammata steht das Wort *Δαμναμενεύς*; das ist der Name eines der idäischen Daktylen. Aber an sich wäre die Annäherung an die Daktylen sachgemäßer, als die Hereinziehung der Artemis, denn die idäischen weisen Zwerge sind zu einem guten Teile ihres Wesens Zaubermeister.

Hier scheint mir denn der Fingerzeig zur Deutung des Namens zu liegen. Der Ausdruck „Ephesia Grammata" muß irgendwie aus dem antiken Zauber selbst heraus erklärt werden, und da der Zauber stets etwas Intertemporal-Internationales gewesen ist, darf man Möglichkeiten auch etwas weiter herholen.

Im Babylonischen, von dem ja auch andere Reste in spätgriechischen Zauberworten sonst erhalten sind, heißt „behexen" *epēšu*. Zufällig mit dieser Tatsache bekannt geworden, habe ich sie sofort zur Erklärung des griechischen Wortes benutzt, nicht ohne mich über das semitische Wort näher informiert zu haben.[2]

Aus diesem orientalischen *epēšu* ist, wie ich glaube, der Ausdruck *Ἐφέσια γράμματα* irgendwie entstanden. Die einzige Schwierigkeit, die wohl vorliegt, das lange ē des semitischen Wortes, fällt nicht so sehr ins Gewicht, da bei volksetymologischen Vorgängen große Freiheiten unterlaufen. Im internationalen Zauber findet stets ein großer Austausch statt. So kam aus dem Osten ein Ausdruck „epēšu-Worte" = „Zauberworte" nach dem Westen, wurde gräzisiert und volksetymologisch an einen westlichen Ortsnamen angeglichen. Der Vorgang volksetymologischer Angleichung fremder Wörter an heimische Ortsnamen ist nicht

1) Pauly-Wissowa V, Sp. 2761.

2) C. Bezold, Postkarte 14.11.13 und Friedrich Delitzsch, Postkarte 11.3.14 bestätigen die aus der allgemeinen Bedeutung „machen", „tun", „antun" fließende Spezialbedeutung „behexen". — Die Semasiologie des Wortes und seiner Derivate scheint mir eine genaue Analogie in griechisch *πράσσειν* und *πρᾶξις* (vgl. meine Bibelstudien S. 5f.) zu haben.

selten: „Walthauser“ heißt in einem deutschen Weihnachtsspiel[1] der König Baltasar, und „Rhein-Klauen“ nennt das Volk im Rheingau die Reineclauden. So wurden die „epēšu-Worte“ zu „Ephesos-Worten“, und aus der sich einbürgernden Angleichung erwuchs dann das bunte Phantasiespiel der mannigfachen Überlieferungen, die den Ausdruck mit Ephesos und mit Artemis zusammenbrachten.

1) Herausgegeben von K. J. Schröer.

Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums.

Von

Martin Dibelius.

Daß vor dem Beginn literarischer Produktion im Urchristentum eine Art Literaturscheu geherrscht habe, durch eschatologische Gedanken und soziologische Faktoren bedingt, ist weithin anerkannt. Die Konsequenzen dieser Erkenntnis für die Entstehungsgeschichte des urchristlichen Schrifttums werden aber nicht immer und nicht energisch genug gezogen. Ein leerer Raum scheint das Neue Testament von den Begebenheiten zu trennen, die seine Schriften verkünden, deuten und erzählen wollen; welche Brücke führt von der Geschichte Jesu zu den ältesten christlichen Schriften? Man kann diese Frage selbstverständlich nur mit dem Hinweis auf die gemeinsame Erbauung der Gemeinden beantworten, auf den Kultus, das Wort im weitesten Sinn genommen. Bei diesen Versammlungen wurde von dem in Jesus Christus erschienenen Heil gepredigt, wurde die Predigt durch Erzählungen aus dem Leben Jesu belegt, wurden mit den Worten oder im Geiste des Meisters Anweisungen zum christlichen Leben gegeben — und einen besonders bevorzugten Platz in dieser Erbauung nahm, wie wir aus den literarischen Zeugnissen mit aller Sicherheit rückwärts schließen dürfen, die Lektüre des Alten Testaments ein und die mit dieser Lektüre verbundene Deutung des heiligen Textes durch christliche „Lehrer", die den ehrwürdigen Schriften höchste Aktualität, dem jüdischen Erbgut unmittelbarste Christlichkeit verlieh. Am Anfang aller geistigen Produktion im Urchristentum steht die Predigt, Missions- und Gemeindepredigt, Erzählung und Paränese, Prophetenrede und Schriftauslegung. Wenn dies gilt, dann muß aber noch viel mehr

Ernst gemacht werden mit der Aufgabe, die Entstehung des urchristlichen Schrifttums aus der Predigt zu begreifen.

Von dieser Fragestellung aus müssen zumal gewisse Probleme der Evangelienforschung anders angesehen werden, als wie die historisch-kritische Methode sie darzustellen pflegt. Denn am Anfang war nicht die „undogmatische", von jeder Art „Tendenz" freie, objektiv protokollierende Berichterstattung, die überhaupt den Menschen jener Zeit und dieser Schicht sehr fern lag; am Anfang war die erbauliche, religiös verstehende, im Sinne der Predigt deutende Betrachtung des Erlebten, und von den Gesichtspunkten dieser Betrachtung aus wurde das Erlebte dargestellt und überliefert. Nicht Archivare, sondern Missionare haben die Tradition formuliert, aus der die Verfasser der Evangelien schöpften! Und mancher Zug, der historisch einwandfrei erscheint, ist deswegen noch nicht literarisch primär, sondern erst von einem Späteren richtig oder wahrscheinlich richtig erschlossen.[1] Und umgekehrt ist manche Erzählung, die eine tendenziöse, weil auf das Leben der Gemeinde abzielende Pointe enthält, unter den Gemeinden wahrscheinlich nie in anderer Formulierung umgelaufen als in der uns vorliegenden;[2] denn anders erzählt hätten solche Geschichten den Bedürfnissen der Predigt nicht genügt, wären also nicht unter die Paradigmen der Predigt aufgenommen, somit überhaupt nicht tradiert worden. Sint ut sunt, aut non sint; auf die protokollarische Genauigkeit des Wortlauts ist in solchem Falle zu verzichten; dann erst scheint die Möglichkeit der Tradition, dann aber auch zugleich ihre relative Sicherheit gegeben und verbürgt.

In besonderem Maße gelten diese Gesichtspunkte von der Leidensgeschichte. Sie ist schon vor der Abfassung des Markus-Evangeliums im Zusammenhang erzählt worden[3], und unter welchem Gesichtspunkt

1) Ein Beispiel bietet Lk 23 2, die Zusammenfassung der Argumente, mit denen die Hierarchen vor Pilatus wider Jesus klagen; es ist wahrscheinlich, daß diese Angabe ungefähr das Richtige trifft, aber auch, daß wir sie lediglich dem Pragmatismus des Autors, nicht einer Sonderquelle danken. Vgl. Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1915, 116—119.

2) Unter diesem Gesichtspunkt habe ich in meiner Schrift „Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer" 39 ff. die Perikope Mk 2 18 ff. untersucht: „erzählte der Missionar oder Prediger einmal von der Ablehnung des Fastens durch Jesus, so mußte er eine Rechtfertigung der Gemeindepraxis hinzufügen".

3) Schon das Kerygma, wie wir es aus 1 Kor 15 und den Reden der Apostelgeschichte rekonstruieren können, fordert eine zusammenhängende

dies geschah, zeigt das alte Kerygma, das schon Paulus 1 Kor 15 3ff. als ihm selber überliefert erwähnt: Tod und Auferstehung sind geschehen „nach der Schrift". Solcher Aussage mußte die Erzählung Belege liefern; nur so konnte sie dem Bedürfnis der Predigt genügen. Nur so konnte sie aber überhaupt als ein zusammenhängendes Ganze zustande kommen; denn wenn die Kunde von Zeugen für ganze Episoden der Leidensgeschichte versagen mußte, so „erzählten" Psalmen und Propheten doch mehr vom Leiden des Herrn als fliehende Jünger und erschreckte Frauen berichten konnten. Mehr erzählten sie und besser Verbürgtes, denn dies war von Gott geoffenbart, jenes nur von Menschen überliefert. Längst ehe es Evangelienbücher und ehe es die erste zusammenhängende Leidensgeschichte gab, hatten die Lehrer der Gemeinde diese Quellen erschlossen und die Prediger diese „Texte" behandelt. Nicht die Autoren der Bücher waren es zunächst, die dem Schriftbeweis zulieb Begebenheiten „erfanden", sondern Prediger, Missionare und Lehrer lasen diese Begebenheiten aus den heiligen Texten ab, und durch Vermittlung des Kultus wurden die erzählten und paraphrasierten Fakta gemeinsamer Besitz der Gemeinden. Wer aber später für diese Gemeinden ein Evangelium verfaßte, was konnte der anderes tun, als mit den übrigen überlieferten Zügen auch diese Begebenheiten zu erzählen, die in den Gemeinden schon längst Objekte der Predigt und erbaulichen Betrachtung gewesen waren?

Das gilt natürlich auch von dem Zuwachs des Stoffes, den die späteren — kanonischen wie apokryphen — Evangelien überliefern. Nur kompliziert sich hier das Problem, weil diese Autoren nicht mehr nur Sprecher der Gemeinden sind; auch schriftstellerische, apologetische und dogmatische Motive mögen hier von Einfluß sein, wenn nicht auf die Produktion von Tatsachen, so doch auf die Darstellung und Einbettung derselben in das Ganze der Erzählung. Die Entwicklung, die von der Tatsachen-Produktion durch christliche Betrachtung der „Schrift" über die Verwendung im Kultus zur literarischen Verarbeitung führt, habe ich früher an einer Lukas-Perikope zu zeigen versucht.[1] Ich möchte die gleiche Betrachtungsweise nun auf Angaben des Petrus-

Darstellung dieses Teils der Geschichte Jesu als Beleg und ebenso die antijüdische Apologetik. Aber auch die Leidensgeschichte bei Markus selbst verrät Spuren einer älteren Komposition, so vor allem mit ihrem Anfang Mk 14 1 2, der den Tod Jesu vor dem Fest voraussetzt, also mit der synoptischen Chronologie in Widerspruch steht.

1) „Herodes und Pilatus", Zeitschr. f. Neutest. Wiss. 1915, S. 113ff.

und des Johannes-Evangeliums anwenden und beginne mit einem Stück, bei dem der Zusammenhang mit dem Alten Testament unbestritten ist, bei dem nur die Entwicklung in umgekehrter Richtung dargestellt wird als wie sie mir auf Grund des eben skizzierten Gedankenganges erscheint.

I.

Justin schildert in der Apologie I 35, wie Jes 58 2 *αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν (δικαίαν) καὶ ἐγγίζειν θεῷ τολμῶσιν (ἐπιθυμοῦσιν* LXX, so auch Justin Dialogus 15) in der Leidensgeschichte seine Erfüllung gefunden habe: *καὶ γὰρ, ὡς εἶπεν ὁ προφήτης, διασύροντες*[1] *αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.* Allgemeine wie exegetische Erwägungen lassen vermuten, daß dieses Verständnis der Jesaiasstelle nicht dem Justin zu verdanken ist, sondern auf ältere traditionelle „Erklärungen" des Textes zurückgeht. Der fragliche Jesaiasabschnitt ist im II. Jahrhundert bei den Christen gern gelesen worden; Barn. 3 3ff. und Irenaeus IV 17 3 p. 196 H. wird Jes 58 6–10 zitiert und vollends die Art, wie Justin selbst im Dialogus 15 die ersten elf Verse des Kapitels ausschreibt, läßt uns ahnen, daß dieser Text als klassisch bewertet worden ist. Und zwar um anderen Beweisen zu dienen als dem christologischen; die Verse enthalten eine Kritik des bloß-kultischen Fastens und predigen ein neues Fastengebot, dessen Erfüllung in Wohltätigkeit und Liebesübung besteht; sie rühren an ein Problem, das seit den frühesten Zeiten im Christentum verhandelt wird und lösen es in einer dem Ethos des Evangeliums verwandten Weise. Man wird die Vorliebe der Gemeinden für solche Lektüre sehr hoch einschätzen dürfen; dann lag es aber auch nahe, dem zweiten Vers des Kapitels eine Beziehung auf Jesus zu geben. Daß auch dies schon vor Justin geschah, ist somit wahrscheinlich und kann überdies auch aus Justins Text vermutungsweise erschlossen werden. Denn er zitiert bereits zwei nicht zusammengehörige Jesaiasstellen 65 2 und die unsere 58 2 kombiniert, von denen die erste ihre Erfüllung in der Kreuzigung (*ἐξεπέτασα τὰς χεῖρας μου*), vor allem aber in dem Verhalten der Juden findet: die Worte *ἐπὶ λαὸν ἀπειθοῦντα καὶ ἀντιλέγοντα* (siehe schon Rm 10 21) charakterisieren das Volk, das Jesus „widerspricht" und sagt, er sei nicht der Messias. Offenbar hat Justin also nicht den alttestamentlichen Text selbst zur

1) *διασύρω* heißt hier jedenfalls „verhöhnen"; über die Möglichkeit eines anderen Verständnisses siehe unten.

Hand; es liegt nahe, an eine Auslese oder Paraphrase von Stellen zu denken, die ihm vor Augen oder im Gedächtnis war.[1]

Den Beweis dafür, daß nicht Justin diese Auslegung von Jes 58 2 geschaffen hat, verstärkt das Petrusevangelium III 7: *καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.* Auch dieser Text hängt natürlich mit der Jesaiasstelle zusammen. Er hängt aber nicht etwa von Justin ab, denn er steht dem Wortlaut des Alten Testaments erheblich näher: einmal bringt er mit *δικαίως κρῖνε* eine deutliche Anspielung auf *κρίσιν δικαίαν*; sodann ist *βῆμα* bei Justin die richtige Bezeichnung des Tribunals, *καθέδρα κρίσεως* bei Ps.-Petrus aber ein Ausdruck, der aus dem alttestamentlichen Text gewonnen ist. Trotzdem werden wir uns hüten müssen, dem Ps.-Petrus nun die Urheberschaft der Verwertung von Jes 58 2 zuzuschreiben; denn Prediger und nicht Evangelisten haben solche Beziehungen geschaffen, und wenn es richtig ist, was ich über die frühe Benutzung des Jesaiasabschnittes bei den Christen als Vermutung aussprach, so dürfte die fragliche Auslegung älter sein als das Petrusevangelium. Wir hätten also — früher als Ps.-Petrus und Justin — eine Meditation anzusetzen, welche Jes 58 2 als Episode der Passion verstand; eine Meditation nach Art der justinischen Betrachtung, aber dem Wortlaut der Jesaiasstelle näher stehend als diese.

Wenn nun Ps.-Petrus — ebenso wie Justin — von solchen traditionellen Reflexionen urchristlicher Predigt abhängig gedacht wird, so scheint ein Faktor des ganzen Prozesses nicht zu seinem Recht zu kommen, dem man bisher grundlegende Bedeutung beimaß, die Behandlung des *βῆμα*-Motivs bei Johannes. Der vierte Evangelist erzählt, daß Pilatus sich, nachdem er Jesus zum zweitenmal verhört hat, auf das Tribunal gesetzt habe, das an dem Orte *Λιθόστρωτον = Γαββαθᾶ* stand; denn *ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος* ist nach den Analogien[2] als intransitiv zu betrachten. Immerhin läßt die Ausdrucksweise die transitive Fassung grammatisch als möglich erscheinen — nur eben nicht terminologisch —

1) Diese Vermutung wird durch den Nachweis Boussets (Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom 302) gestützt, daß Justin Apologie 31–35, 48–53 einen „Traktat zum Weissagungsbeweis, der sich in seinem Gang auf das engste an das Leben Jesu anlehnt", verwende. Unsere Zitatenkombination hält allerdings die Reihenfolge der Ereignisse nicht streng inne, aber das tut Justins Quelle auch nach Apologie I 48 ff. nicht.

2) Vgl. dazu Zahn, Evangelium des Petrus 44 A. 1 und Walter Bauers Erklärung im „Handbuch zum Neuen Testament".

und erinnert damit so stark an die Darstellung des Petrus-Evangeliums und Justins, daß man[1] Joh 19 13 gewöhnlich als Quelle der außerkanonischen Schilderung betrachtet. Die methodischen Erwägungen, die ich an den Anfang dieser Studie gestellt habe, legen ein umgekehrtes Verhältnis nahe; denn die „apokryphe" Gestalt des Motivs ist ganz offensichtlich in der Predigt zu Hause, die johanneische hat dagegen zu erbaulichen Gedanken keinerlei Beziehung. So untersteht diese und nicht jene von vornherein dem Verdacht, Umformung des Ursprünglichen, nämlich des Predigtmotivs, zu sein. Überdies läßt sich zeigen, daß die Angabe bei Johannes historisch unglaubhaft ist und sich aus einer auch sonst nachweisbaren literarischen Tendenz erklärt.

Zunächst kann bezweifelt werden, ob ein römischer Procurator die Sache eines, der nicht römischer Bürger war und über den er nur als Bestätigungsinstanz zu urteilen hatte, überhaupt durch Tribunalsentscheidung zu Ende brachte. Wer weiß, ob er sie nicht als Bagatellsache betrachtete[2], ob er sie nicht „de plano" entschied[3]; dann wäre jede Erwähnung eines *βῆμα* unangebracht. Selbst wenn er aber de tribunali gesprochen hätte, so mußte er die Verhandlung auch dort eröffnen; daß erst am Ende der Verhandlung die Notiz steht *ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος*, ist keinesfalls durch geschichtliche Tradition veranlaßt. Daß Evangelisten überhaupt von einem *βῆμα* bei der Verhandlung reden, wie es Mt 27 19 tut, erscheint begreiflich, wenn man an das Bestreben ausschmückender Überlieferung denkt, der evangelischen Geschichte durch Einführung von Potentaten und eines behördlichen Apparats einen offiziellen Rahmen zu verleihen; zumal bei Lukas tritt diese Tendenz hervor, und Lukas hat auch in Act 26 26 ein Motto dazu geschrieben: *οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο.* Aber die Notiz bei Johannes, zumal ihr Auftreten am Ende der Verhandlung, ist damit noch nicht erklärt. Begreiflich wird sie, wenn wir sie von einer Dar-

1) Vgl. von Schubert, Die Komposition des pseudopetrinischen Evangelienfragments 17 und 159ff.; Walter Bauer, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen 208 hält die Entstehung des Motivs bei Ps.-Petrus und Justin unabhängig von Johannes für wahrscheinlich.

2) Mommsen bezweifelt Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft III 200, ob gegen Jesus die Formen des ordentlichen Prozesses zur Anwendung gekommen seien, vgl. über den Prozeß Jesu auch Mommsen, Röm. Strafrecht 240 Anm. 2.

3) Über pro tribunali und de plano vgl. Pernice, Das Tribunal und Ulpians Bücher „de omnibus tribunalibus", Savigny-Zeitschr., Roman. Abtlg. XIV 1893, S. 135f.

stellung im Anschluß an Jes 58 2 abhängig denken. Dann kannte der Evangelist — oder sein Vorgänger — eine Schilderung wie die, welche ich als Quelle des pseudopetrinischen und justinischen Textes annehme: Jesus ist von seinen Feinden am Ende der Verhandlung auf die *καθέδρα κρίσεως*, also auf das *βῆμα*, gesetzt worden. Er nahm Anstoß an der Unmöglichkeit solchen Mißbrauchs der Richterbühne und korrigierte, die alttestamentliche Beziehung ignorierend, das Unmögliche ins geschichtlich Wahrscheinliche um: Pilatus nahm am Ende der Verhandlung auf dem Tribunal Platz. Eine ähnliche Korrektur hatte Lk 22 63ff. an der Verspottungsszene Mk 14 65 vorgenommen; auch dort hatte man aus dem Propheten Jes 50 6 etwas kaum Glaubliches herausgelesen: daß die Synedristen selbst Jesus verhöhnt hätten. Lukas wandelt die Szene ins Mögliche, indem er die Mißhandlung den Knechten überträgt; auch er ignoriert dabei die alttestamentliche Stelle, denn statt *ἐμπτύειν* (Jesaias: *ἐμπτύσματα*) und *κολαφίζειν* (Jesaias: *ῥαπίσματα*) sagt er *ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες*. Das ist die Schreibweise eines Autors, der, im Zusammenhange erzählend, geschichtliche Möglichkeit und angemessene Darstellung klug erwägt. Die beiden Motive, das vom *βῆμα* und das der Verspottung, boten ursprünglich mit ihrem Anschluß an den Prophetentext der erbaulichen Rede wertvollen Stoff; nach ihrer Umformung erscheinen sie als Stücke einer geschichtlichen Darstellung, die im Zusammenhang gelesen werden will; die Verwandlung ist durch literarische Stilisierung zustande gekommen. So weist auch der Johannes-Text indirekt zurück auf eine Gestalt des Motivs, wie wir sie von Justin und Ps.-Petrus aus erschließen müssen.

Bei Johannes erhält das Motiv statt des erbaulichen ein historisches Pathos durch Orts- und Zeitbestimmung. Während jene nach Herkunft und Zuverlässigkeit dunkel bleibt, erklärt sich die Stundenangabe (Joh. 19 14: zwölf Uhr mittags), die der synoptischen Rechnung widerspricht, wenn man die von mir versuchte Gruppierung der Zeugen voraussetzt. Denn auch hier scheint ein alttestamentliches Motiv im Spiel zu sein. Wenn die synoptischen Erzähler die Sonnenfinsternis auf die sechste Stunde, also 12 Uhr, ansetzen, so fußen sie offenbar auf der Prophezeiung Am 8 9 *δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας*; wenn sie aber die Finsternis auf drei Stunden, von 12 bis 3 Uhr, ansetzen, so trägt hier die Stundenrechnung des Markus[1], nicht der Prophet die

1) Markus teilt die vorhergehende Nacht und den Tag der Kreuzigung in Perioden zu drei Stunden; so wird die Zeit ausgefüllt und ein Zusammenhang aller Ereignisse hergestellt, vgl. Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. 1915, 115f.

Verantwortung. Die durch die Predigt ausgebildete Überlieferung hat natürlich nur von Mittag geredet; diese Darstellung entsprach als wörtliche Erfüllung des Amos-Textes dem Bedürfnis der Erbauung, und sie war auch nur im Sinne des Propheten gemeint, also nicht als Stundenangabe, sondern als Antithese zu *δύσεται ὁ ἥλιος*.[1] Markus hat sie im Wortsinn genommen und durch Einfügung in seine Dreistundenzählung historisiert. Wieder aber zeigt sich, daß das Petrus-Evangelium mit jener unstilisierten Tradition Fühlung hat; denn Ps.-Petrus schreibt zunächst[2] ohne Befristung der Finsternis und mit voller Betonung der ursprünglichen Antithese: *ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν* (V 15). Aber noch etwas anderes hatten die urchristlichen Lehrer über jene Finsternis aus dem Propheten ersehen; es handelt sich um den Abschnitt Jes 59, aus dem schon Paulus Worte mit anderen Zitaten kombiniert, vermutlich als *τόπος* einer Bußpredigt, zitiert (Rm 3 15–17 = Jes 59 7 8), wie später, in ähnlicher Kombination Justin im Dialogus (27 p. 244 E). Von den in Jes 59 geschilderten Leuten heißt es 59 9 10 *ὑπομεινάντων φῶς ἐγένετο αὐτοῖς σκότος, μείναντες αὐγὴν ἐν ἀωρίᾳ περιεπάτησαν. ψηλαφήσουσιν ὡς τυφλοὶ τοῖχον, καὶ ὡς οὐχ ὑπαρχόντων ὀφθαλμῶν ψηλαφήσουσιν· πεσοῦνται ἐν μεσημβρίᾳ ὡς ἐν μεσονυκτίῳ, ὡς ἀποθνήσκοντες στενάξουσιν.* Dieser Stelle folgend[3] hat man offenbar schon vor Ps.-Petrus ausgemalt, wie die Juden allen Ernstes glaubten, es sei die Sonne untergegangen. Von dieser Illustration ist im Petrus-Evangelium erhalten vielleicht das Wort *ἐθορυβοῦντο* — dem Ps.-Petrus V 15 noch eine an II 5 erinnernde Bemerkung hinzugefügt hat — und sicher die Schilderung V 18: *περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν* — das entspricht dem ersten, längeren Teil des Prophetenwortes; die Erfüllung des *πεσοῦνται* in der Weissagung hat das folgende Wort des Petrusevangeliums erzählt, mag nun *ἔπεσάν τε* oder *καὶ ἔπεσαν* oder *ἐπέσαντο* zu lesen sein. Das seltsame Nebeneinander von Lichtertragen und Hinstürzen erklärt sich aus dem alttestamentlichen Text zur Genüge; dem Sinn nach hat der Evangelist es wohl so verstanden wie Swete konjiziert: *τινὲς δὲ ἐπέσαντο*. Die nur

1) Zu vergleichen ist Apuleius Metamorph. XI 23 nocte media vidi solem candido coruscantem lumine.

2) In VI 22 hat er dann aus den Synoptikern den Endtermin der Finsternis übernommen. Die Abweichung von der synoptischen Erzählungsweise fällt in V 15 um so mehr auf.

3) Auf diese Stelle hat zuerst Robinson verwiesen, wie ich aus v. SCHUBERT, Die Komposition des pseudopetrin. Fragments S. 35 entnehme.

der Predigt dienende Behandlung des Stoffes, wie ich sie als Grundlage voraussetze, betrachtete und paraphrasierte die *μεσημβρία*, die zur Finsternis wurde — das bestätigt Ps. Petrus. Nur eine solche Behandlung erklärt den Johannes-Text, erklärt es, daß ein Erzähler *μεσημβρία* als Zeitpunkt des ganzen Vorgangs — der Verurteilung und Kreuzigung — auffaßte, wie es Joh 19 14 geschieht. Aus dem synoptischen Text konnte das niemand entnehmen. So ergibt sich wieder das gleiche Resultat wie beim *βῆμα*-Motiv: das Petrusevangelium läßt eine traditionelle, der Predigt dienende, erbaulich (d. h. hier: am Alten Testament) orientierte Darstellung durchscheinen; der Johannes-Text verdankt seine Entstehung erst einer historisierenden Umformung dieser Tradition.

Dieselbe Beobachtung machen wir an einem dritten Motiv, dem der Kleiderverteilung. Daß das Motiv überhaupt dem Alten Testament entnommen ist, und nicht nur die Form bei Johannes, sollte nicht bestritten werden. Denn auch abgesehen von den Zeugnissen des Barnabas-Briefes (6 6), Justins (Apol. I 35 5 in dem bereits charakterisierten Abschnitt, Dialogus 97) und der Späteren — die Kritik hat hier nicht in erster Linie zu fragen, ob die Szene historisch möglich ist — die Frage wäre ohne weiteres zu bejahen[1] — sondern woher die literarische Angabe stammt. So betrachtet erweist sich schon Mk 15 24 als Erfüllung von Ps 21 (22) 19: nicht Augenzeugen, die unwesentliche Einzelzüge mit protokollarischer Genauigkeit im Gedächtnis behielten und überlieferten, sondern Lehrer, die mit erschlossenem Auge die klassische Leidensgeschichte des Psalters lasen, sind die Urheber dieser Notiz. Nicht als unerquickliche Episode, nur als erfüllte Prophetie war sie der Predigt brauchbar; nur in diesem Sinne ist sie erzählt und tradiert worden. Der Markus-Text verrät den Anschluß an den Psalm, aber auch schon eine bestimmte Stilisierung. Der Parallelismus *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον* wird zwar möglichst wörtlich wiedergegeben, aber richtig auf eine Handlung gedeutet: *διαμερίζονται . . . βάλλοντες κλῆρον* „. . . Daß die Verteilung in der Verlosung bestehe, meint auch Justin in der ausführlicheren Darstellung Dialogus 97 und wohl auch Apol. I 35: *ἔβαλον κλῆρον . . . καὶ ἐμερίσαντο* (= und verteilten auf diese Weise). Ps.-Petrus IV 12 scheint mir ein anderes Verständnis nahezulegen: *καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.* Ausdrücklich wird betont, daß sie die Kleider erst hinlegen und verteilen, alsdann verlosen; sie

1) Vgl. Digesta 48, 20 6.

machen also (durch Sonderung oder Zerreißung?) Haufen, über deren Besitz dann Los oder Würfel entscheiden. Diese Auslegung deutet den Parallelismus auf zwei Handlungen; wir befinden uns hier abseits von dem synoptischen Verständnis der Sache, aber auf dem Wege zu der Erklärung, die bei Johannes auftritt. Diese liest aus dem alttestamentlichen Parallelismus nicht nur zwei Handlungen, sondern auch zwei Objekte heraus: mit dem Rocke verfährt man anders wie mit den Kleidern; die Analogie solcher wörtlichen Deutung des Parallelismus in Mt 21 2 ist bekannt. Und bei Johannes erscheint die Episode novellisiert; die Doppelheit des Verfahrens muß ihre Erklärung finden; so wird erzählt, daß der Leibrock nahtlos gewebt war, und daß die Soldaten ihn darum im Ganzen verlosen; es wäre schade, ihn zu zerreißen. Die Ausführlichkeit der lebhaften Schilderung verrät eine Freude des Autors am Erzählen; und so scheint mir die ganze Episode als novellistische Umbildung des alttestamentlichen Motivs ausreichend erklärt. Der alttestamentliche Text rechtfertigt auch den Ausdruck ἱμάτια, der nach dem Zusammenhang nur auf Oberkleid, Kopftuch und höchstens Sandalen und Gürtel zu beziehen ist; die Typologie ist hier — wie bei den im Dunkeln herumtappenden Leuten Petr.-Ev. 18 — natürlich mehr wert als der Realismus. Den urchristlichen Autor beunruhigt auch nicht die Frage, ob Jesus wirklich einen so kostbaren Leibrock gehabt habe; die „Schrift" enthob ihn aller Bedenken. So scheint mir eine besondere allegorische Deutung des ungenähten Rockes[1] überflüssig und völlig ohne Anhalt im Text zu sein; die Analogie der anderen Motive gibt uns das Recht, die literarische Einkleidung einer alttestamentlichen Beziehung im Johannes-Text vorauszusetzen.

Denn dies ist das vorläufige Resultat unserer Betrachtung: Ps.-Petrus und Johannes (gelegentlich auch Justin) erscheinen als Zeugen für drei alttestamentliche Motive in der Leidensgeschichte, die bei den Synoptikern gar nicht oder anders verwertet sind, deren Behandlung in der frühchristlichen Predigt wir aber aus dem Gewicht der entsprechenden alttestamentlichen Zeugnisse erschließen dürfen. Und zwar bringt das Petrus-Evangelium diese Motive in einer Gestalt, die der Predigt noch verhältnismäßig nahe steht; der johanneische Text enthält sie nur noch

1) Weder Josephs Rock noch des Hohenpriesters Gewand in Philos Deutung (de spec. leg. I 84ff., de fuga 110ff.) scheint mir eine brauchbare Analogie; und Cyprians Deutung auf die unitas ecclesiae könnte nur durch die angebliche Parallele Joh 21 11 gerechtfertigt werden; diese aber ist nach Sinn, Herkunft und Autor fragwürdig.

in literarischer Einkleidung, durch historische oder novellistische Stilisierung abgewandelt.

II.

Nicht mehr abzuweisen ist aber nun die Frage, ob Umbildungen dieser Art dem vierten Evangelisten zuzutrauen sind. Dieser Autor erweist durch Fallenlassen des geschichtlichen Fadens — im Nikodemus-Gespräch und der Erzählung von den Griechen — und durch schwierige, ja unmögliche Situationsangaben — Jesu „Antworten" auf die Verfolgung 5_{17}, auf den Steinigungsversuch 10_{32} — zur Genüge, daß ihm historische Wahrscheinlichkeit in Einzeldingen gleichgültig ist; sein ganzes Buch zeigt vielmehr von Anfang bis zu Ende, daß er eine übergeschichtliche Darstellung Jesu geben will; darum deutet er an, daß den an Einzelnen vollbrachten Wundertaten Beziehung auf alle Gläubigen innewohnt (9_{39} 11_{25}f.), darum gibt er den Worten unwissender und ungläubiger Menschen einen gewissen Doppelsinn (11_{50} $19_{14\,22}$). Die Reden Jesu schildern die Heilskräfte, die von dem Postexistenten ausgehen, und des Erhöhten Nahesein im Geist soll den Seinen mehr gelten als seine irdische Gegenwart (16_{7}). Wer diese religionsgeschichtliche Eigenart des Buches erkennt, wird Bedenken tragen, seinem Verfasser jene Umbildungen zuzutrauen, die das Leben Jesu um historisierende und novellisierende Züge bereichern.

In der Tat braucht man sie dem Verfasser des vierten Evangeliums auch gar nicht zuzutrauen, um den hier aufgezeigten Befund zu rechtfertigen. Denn es läßt sich zeigen, daß die Passions- und Ostergeschichte des Johannes auf eine Vorlage zurückweist, die nicht mit der synoptischen Tradition identisch ist, und der wir jene Abwandlung der alttestamentlichen Motive zuschreiben dürfen. Um dies nachzuweisen braucht man nicht das literarische Problem des vierten Evangeliums im vollen Umfang aufzurollen, denn die Leidensgeschichte verlangt eine gesonderte Betrachtung. Der Vergleich mit den Synoptikern zeigt, daß Johannes sich in diesen Abschnitten mehr an die Tradition bindet als in anderen; wer darum von einer Vorlage für die Leidensgeschichte spricht, braucht deshalb noch nicht der Auslösung einer „Grundschrift" aus dem ganzen Evangelium das Wort zu reden — einem Versuch, dem ich nach wie vor skeptisch gegenüberstehe. Und andrerseits scheint mir vor einer Umschau nach Quellen von Joh 1—12 14—17 die Frage zu lösen und auch lösbar zu sein, ob der Evangelist dort, wo er den synoptischen Texten nahe steht, in der Leidens- und Oster-

geschichte (13 18—20), auch wirklich nur synoptisches Material verarbeitet habe.[1]

Daß Johannes eine Überlieferung bearbeitet, erkennt man vielleicht am allerdeutlichsten an der Magdalenaszene, die in zwei Teile 20 1 2 11—18 zerrissen ist. Das ist mehrfach beobachtet; bei SCHWARTZ wie bei WELLHAUSEN gehört die Stelle zu den Ausgangspunkten der Analyse. Die beiden Teile der Szene passen auch nicht aneinander; in 20 2 war Maria schon vom Grabe weggegangen; in 20 11 steht sie — noch oder wieder — draußen. Es ist leicht zu sehen, daß 20 2 nur um der folgenden Jüngerszene willen geschrieben ist; diese ist der Eindringling, der die Magdalenaszene zerriß. Aber wer das vierte Evangelium als religionsgeschichtliche Einheit begreift, wird in der Jüngerszene nicht spätere Interpolation, sondern gerade ein in besonderem Maß „johanneisches" Stück sehen. Denn der Jünger, der dem Zeugnis der Leintücher glaubt, ist Typus des Glaubens, den Thomas nicht hat — selig sind die nicht sehen und doch glauben![2] —, des Glaubens, der von der Martha gefordert wird und den zu verkünden das ganze Buch geschrieben ist. Also bietet die Magdalenaszene die Tradition, in die die johanneische Komposition der Jüngerszene eingesprengt ist.

Daß diese Tradition letztlich mit der synoptischen wenigstens verwandt war, kann man erraten: der Plural *οἴδαμεν* 20 2 deutet auf die ursprüngliche Anwesenheit von mehr Frauen, und die beiden Engel im Grabe haben gewiß eigentlich eine Botschaft zu künden gehabt. Das Alte, dessen Spuren wir hier sehen, mußte verschwinden um des Neuen willen: das ist die Epiphanie-Erzählung 20 14—18; sie vertrug es nicht, daß mehr Frauen zugegen waren, denn sie schildert ein individuelles Erlebnis; sie vertrug es nicht, daß die Engel redeten, denn

1) Ich vermeide aus Gründen des Raumes im folgenden eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten von EDUARD SCHWARTZ, WELLHAUSEN, WENDT, SPITTA und SOLTAU, deren Lektüre ich für die Problemstellung mehr verdanke als für die Lösung, möchte aber aussprechen, daß ich hinsichtlich der Entdeckung und Bewertung von Traditionen im vierten Evangelium skeptischer denke als dies CLEMEN (Entstehung des Johannes-Evangeliums, 1912) tut. Vgl. im übigen meine Anzeige Deutsche Lit.-Ztg. 1913, 661ff.

2) Dieser Glaube, der nicht zu sehen braucht, wird eigentümlicherweise 20 8 mit den Worten beschrieben: „er sah (aber bloß die Tücher) und glaubte". Aber gerade dieser Doppelsinn scheint „johanneisch" zu sein; man könnte etwa an 7 28 erinnern: *κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε πόθεν εἰμί* — wo gerade gesagt werden soll, daß sie beides im Sinne des Evangelisten doch nicht wissen.

das hätte die Größe dieses Erlebnisses abgeschwächt. Und diese Epiphanie-Erzählung, das Kernstück der in Joh 20 1–18 bearbeiteten Tradition, hat nicht erst der Evangelist komponiert, denn er hat sie, wie wir sehen werden, bereits in seinem Sinne gewandelt.

Es handelt sich um eine Epiphanie in einem besonderen, in der Religionsgeschichte bekannten Sinn: der unscheinbare Fremde gibt sich plötzlich als göttliches Wesen zu erkennen. Aber diese Epiphanie ist nicht auf äußerer Verwandlung, sondern auf innerem Erleben begründet. Nach dem „homerischen" Demeter-Hymnus (v. 275 ff.) nimmt die Wärterin des eleusischen Königskindes äußerlich die Züge der Göttin an; in einem Heilungsbericht von Epidaurus (Dittenberger, Sylloge² 803 26 ff.) gibt der unbekannte Wanderer sich bei der Heiltat als Gott Asklepios zu erkennen; den Jüngern zu Emmaus in der Ostergeschichte werden „die Augen aufgetan", als der Fremdling ihnen das Brot bricht, wie es ihnen Jesus gebrochen; hier in unserer Erzählung genügt der Ruf des „Gärtners", um Maria sehen zu lassen, daß der „Herr" vor ihr steht. Die Verschiedenartigkeit dieser Beispiele läßt deutlich erkennen, wie fein und wie verinnerlicht unsere Geschichte erzählt ist. Der Autor, der Jesus auf solche Weise erscheinen ließ, wollte ihn auch etwas sagen lassen. Der Auftrag, den Maria erhält, bleibt hinter solchen Erwartungen zurück, denn er bringt nichts, was wir nicht aus den Abschiedsreden wüßten. Die Spitze ist abgebrochen, aber die Form des Auftrags zeigt, wie sie geartet war; „gehe hin und sage meinen Brüdern" — wir dürfen aus Mt 28 10 die Fortsetzung erschließen: sie sollen nach Galiläa gehen, dort werden sie ihn sehen. Wir dürfen diese Ergänzung wagen, weil — und das ist die Hauptsache — auch hier ein alttestamentliches Motiv bearbeitet wird.

Der urchristliche Lehrer, der den 21. (22.) Psalm als Leidensgeschichte auslegte, konnte an dem 23. Vers des Psalms nicht vorübergehen: *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.* Und wenn auch die Erklärungen des Verses durch Hbr 2 12 und Barn 6 16 nicht auf die Geschichte Jesu Bezug nehmen, so dürfen wir doch bei der Rolle, die der Psalm gespielt hat, mit Grund vermuten, daß schon vor Justin (Dialogus 106) der 23. Vers auf die Ostergeschichte gedeutet worden ist.[1] Eine Anwendung der Stelle — es

1) Wieder dienen Boussets Nachweise Jüdisch-christlicher Schulbetrieb 292 – 299 meiner Hypothese zur Stütze. Er hat gezeigt, daß Justin in diesem Abschnitt des Dialogus bereits fertig vorliegendes Material benutzt, und ver-

braucht nicht die einzige gewesen zu sein — ist Mt 28 16–20 erhalten. Die Ankündigung der Szene Mt 28 10 beweist das, denn sie will mit der Einführung des Ausdrucks „meine Brüder" zeigen, daß Jesus in der folgenden Szene unter „seine Brüder" tritt, also Psalm 21 (22) 23 erfüllt.[1] Eine ähnliche Andeutung haben wir hinter Joh 20 17 καὶ εἰπὲ αὐτοῖς anzunehmen. Johannes tilgte sie; denn die folgende Szene bezieht sich bei ihm auf keine Ankündigung und bedarf keiner; sie spielt ja auch nicht in Galiläa. Aber auch diese Szene 20 19–23 verrät, daß sie nicht vom Evangelisten geschaffen wurde. An ihr müssen natürlich — wegen der Aussendung — ursprünglich alle 11 Jünger beteiligt sein; dann ist sie ein vollkommenes Gegenstück zu Mt 28 16 ff. und enthält wie diese Erzählung eine Erfüllung von Ps 21 (22) 23. Erst unser Evangelist mußte, um die Thomaserzählung schaffen zu können, die Zahl der Jünger bei der ersten Erscheinung um einen vermindern. Ihm lag natürlich mehr an Thomas und der Forderung des Glaubens, der nicht zu sehen braucht, als an der Aussendung. Es ist derselbe Evangelist, der auch die Magdalenaszene am Schluß veränderte; was er bot, war ihm wichtiger als die Beziehung zu jenem Psalmwort: die Verheißung Jesu, daß er gehe zu seinem Vater, der nun auch der Seinen Vater sei. Denn nur bei dieser Deutung haben die Worte den besonderen Sinn, den wir hier erwarten müssen; dann bieten sie eine neue und „johanneische" Begründung der Würde, die den Jüngern jetzt eignet, Brüder Jesu zu sein. Und wer dies bedenkt, wird auch nicht zögern, die schöne Szene mit Jesu Mutter 19 26 f. demselben Autor zuzuschreiben: was allen Jüngern zukommt, wird an dem einzelnen, bevorzugten, durch einen besonderen Akt — wie bei der Auferweckung des Lazarus — verdeutlicht; durch diese Adoption wird der Lieblingsjünger zum Bruder Jesu im Sinne von 16 26 f.: der Vater selbst hat ihm, hat allen Jesus-Gläubigen

---

mutet, daß dies „von Hand zu Hand weitergegebenes Schulgut" ist. Die schulmäßige Ausarbeitung aber dürfte fußen auf Überzeugungen, die schon vorher in Gemeinden durch die Predigt geweckt und verbreitet worden waren.

1) Dieses Verständnis der Ankündigungsszenen, das sie als Reflexionen der Predigt über das vorausgesagte Ereignis wertet, wird zumeist nicht beachtet, weil man in derlei Stücken zunächst Apologie sieht: Jesus dürfe nicht überrascht werden. Die Leidensverkündigungen sind aber vor allem Betrachtungen zur Leidensgeschichte und die Prophezeiung des Verrats Mk 14 18 ff., der Zerstreuung der Jünger Mk 14 27 ff. und der Schmach Jesu Lk 22 37 geben eine versuchte Theodizee der Begebenheiten, die der Gemeinde Anlaß zu Fragen und Bedenken boten.

seine Liebe geschenkt, so daß es keines Mittlers zwischen ihnen und Gott mehr bedarf.[1]

Das 20. Kapitel des Evangeliums weist also — die Kompositionen des Autors 20 3—10 24—29 ausgenommen — zurück auf eine Darstellung, die Jesu Epiphanie vor Maria Magdalena erzählte, die Erscheinung vor den Jüngern ankündigte und in der Aussendungsszene mündete. Dies war eine Erfüllung von Ps 21 (22) 23, aber die Beziehung auf das Alte Testament war nicht mehr die Hauptsache. Die Erscheinung vor den Frauen, ursprünglich nur Vorbereitung auf die Aussendungsszene (siehe Mt 28 9 10), war zur besonderen Geschichte verselbständigt und mit großer Feinheit unter Beschränkung der Zahl der Frauen auf eine novellisiert worden. Der Erzähler, der die aus der Predigt stammenden alttestamentlichen Motive historisiert oder novellistisch verarbeitet, ist uns schon bekannt; es ist derselbe, dem wir bei der Untersuchung der anderen Motive begegnet sind.

Wir finden nun auch sonst in der Leidensgeschichte des Johannes Spuren davon, daß er eine nicht mit dem synoptischen Typus sich deckende Erzählung kennt, aus der er Züge aufnimmt, um das Seinige hinzuzufügen. Es ist längst bemerkt, daß die beiden Zitate in 19 36 37 erst angeführt werden, nachdem der Evangelist in 19 35 sein Verständnis der Begebenheit, des Lanzenstichs, in berühmten und vielumstrittenen Worten angedeutet hat. Die heute im hebräischen wie im griechischen Text nicht sicher zu lesende Stelle Sach 12 10 kennt man im Urchristentum in dem Wortlaut *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν*. Der urchristliche Gebrauch dieser Stelle aber ist vor allem ein eschatologischer: Apk 1 7 Justin Apol. I 52 12 Dialogus 14. 32. 64. 118 wird sie zitiert, Barn. 7 9 spielt auf sie an, und Mt 24 30 sowie Justin Dialogus 121. 126 verwenden in eschatologischer Darstellung die ihr folgenden Worte. Die Juden werden den wiederkommen sehen, den sie einst „durchstochen haben" — das war die aus dem erbaulichen Gebrauch der Stelle geschöpfte Erwartung. Das Durchstechen konnte auf die Kreuzigung bezogen werden[2];

1) Die Perikope von den wahren Verwandten Mk 3 31 ff. wird auf diese Kompositionen eingewirkt haben. Aber mehr noch die Ideenwelt einer Zeit, deren Mysterienkulte und deren religiöse Philosophie Ehe und Geburt „mystisch" zu deuten wußten auf die Beziehungen zum Göttlichen in *ἱερὸς γάμος* und *ἀναγέννησις*. Die Jünger als Jesu Brüder — das bedeutet unserem Evangelisten nicht mehr die Erfüllung einer alten Prophetie, sondern einer neuen Verkündigung: daß alle, die Jesus „annehmen", aus Gott gezeugt sind (Joh 1 13).

2) Über die Folgerungen — Jesus erscheint bei der Parusie am Kreuz — vgl. Bousset zu Apk 1 7 (Meyers Kommentar).

andrerseits verlangte das vom heiligen Text gezeichnete Bild des „freventlich Durchstochenen" auch eine besondere Beachtung vom Erzähler der Passionsgeschichte. Auch hier veranschaulicht Justin den Vorgang, wenn er — auf seine Weise die doppelte „Ankunft" Jesu unterscheidend — sagt (Dialogus 32) *μίαν* (sc. *παρουσίαν*) *μὲν ἐν ᾗ ἐξεκεντήθη ὑφ' ὑμῶν, δευτέραν δὲ ὅτε ἐπιγνώσεσθε εἰς ὃν ἐξεκεντήσατε, καὶ κόψονται αἱ φυλαὶ ὑμῶν κτλ.* (Sach 12 11 ff.). So kam man wohl schon früh dazu, vom „Durchstechen" zu berichten (vgl. dann später Aristides, Apologie 2 vers. syr.); der historisierende Erzähler aber, den Johannes benutzt, setzte das aus dem Alten Testament Erschlossene — daß die Juden den Herrn gestochen hätten — in historisch Mögliches um und übertrug die Handlung einem Soldaten. Daß die Stelle Sach 12 in ihrer Fortsetzung auf die Leidensgeschichte eingewirkt hat, wo von der Klage der Stämme und ihrer Weiber die Rede ist, scheint mir Lk 23 27 ff. fast zweifellos; aber auch die Angabe des Petrus-Evangeliums VII 25 *ἤρξαντο κόπτεσθαι κτλ.*, die so auffällig mit VI 23 *ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι* kontrastiert, erklärt sich als Erfüllung jenes Prophetenworts am besten[1] — und hier fehlt die Historisierung, hier ist wirklich der Sinn der Sacharja-Stelle noch empfunden, die von der Klage der Juden spricht.

Begründet wird der Lanzenstich bei Johannes mit der Unterlassung des crurifragium — auch dies wieder die Erfüllung eines alttestamentlichen Wortes; formal und sachlich stimmt Ps 33 (34) 21 so gut, daß es einer Heranziehung der beiden Stellen vom Passahlamm nicht bedarf, da der Text des Evangeliums auch sonst nicht auf die Passah-Beziehung hinweist (s. S. 141 Anm. 1). Aus dem Psalmwort mag die Unterlassung des crurifragiums gefolgert worden sein und vielleicht erst daraus das crurifragium bei den Mitgekreuzigten.[2] Doch scheint mir eine analytische Kritik hier nicht weiterzuführen, weil sich früh mit diesem Motiv ein anderes verbunden hat: man hat offenbar ein Interesse daran gehabt, daß Jesus noch vor Sonnenuntergang vom Kreuz abgenommen wurde. Die Wurzel dieses Interesses dürfte die Berechnung des Auferstehungstages sein; die alttestamentliche Begründung im Petrusevangelium aus Dtn 21 22 f. vermochte die Erzählung zu stützen. Bei

1) Die Stelle Lk 23 48 mit ihrem Zusatz in syrischen und lateinischen Zeugen sowie die Darstellung Ps.-Cyprian, de montibus Sina et Sion 8 stehen wohl unter dem Einfluß anderer Worte des A. T., vor allem von Am 8 10, vgl. v. SCHUBERT, Komposition des pseudopetrin. Fragments 67 ff.

2) Die Weiterbildung Petrus-Ev. IV 14, nach der auch bei dem einen Schächer das crurifragium unterbleibt, setzt beides voraus.

Johannes wird diese Begründung durch den Hinweis auf den „großen" Sabbat des Passah ersetzt, jene „johanneische" Chronologie, die im Petrusevangelium II 5 ebenfalls begegnet, aber gesondert von dem Begräbnismotiv. Auch diese Chronologie ist älter als Johannes, der keinerlei Interesse dafür zeigt[1]; daß sie auf alter und richtiger Tradition beruhte, glaube ich aus Mk 14 2 schließen zu dürfen. Für unsern Zweck genügt die Feststellung, daß wir in der Vorlage des Evangeliums die beiden Belege aus dem Alten Testament und die chronologische Begründung des crurifragium anzunehmen haben.

Dieser Vorlage ist endlich auch das Motiv des Trankes zuzuweisen, dessen Umgebung in eigentümlichem Stimmungskontrast zu ihm steht. Es ist wohl kein Zweifel, daß 19 28a — Jesus wußte, daß alles vollbracht war — zur Einführung seines letzten Wortes gesagt wird: es ist vollbracht; und es ist weiter kein Zweifel, daß unser Evangelist hier redet und in seiner Weise das Werk Jesu zum Abschluß bringt. Was aber dazwischen steht, 19 28b 29, ist eine Erfüllung von Ps 68 (69) 22 *εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*. Von einem Essigtrank haben die Christen auf Grund dieser Stelle schon sehr früh erzählt (siehe Markus; über Matthäus vgl. unten). Hier nun ist das Motiv zu einer kleinen Geschichte geworden; der „Durst" wird durch Jesu Wort angedeutet, und der Yssop — wenn's nicht ein pilum ist nach der alten Konjektur *ὑσσός* — ist ein ausschmückender Einzelzug und hat keinerlei „sinnvolle" Bedeutung. Das Ganze ist ein Seitenstück zu der Geschichte vom „ungenähten Rock" und wird von den Erklärern wie diese oft in johanneischem Sinn gedeutet, obwohl keinerlei Anlaß dazu vorhanden ist, gehört aber wie diese dem novellisierenden Erzähler an, der ein Vorgänger unseres Evangelisten ist.

Die Komplikation einleitender Sätze und Satzteile in 19 28 erinnert an eine ähnliche, nur noch schwierigere Verbindung heterogener Elemente in Joh 13 1-3. Hier dürfte dieselbe Methode zur Lösung führen wie dort: Unterscheidung von Vorlage und Bearbeitung durch

1) Johannes bringt diese Chronologie ganz gelegentlich, oder richtiger: er führt sie nicht ein, sondern setzt sie voraus, vgl. vor allem 18 28. Daß er Jesus als das Passahlamm betrachte, kann aus 19 36, wie wir sahen, nicht geschlossen werden; aber auch 1 29. 36 gibt traditionelle Kultsprache wieder (vgl. meine Untersuchung: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer 104). Endlich sahen wir schon oben S. 131 ff., daß die Fassung des *μεσημβρία*-Motivs Joh 19 14 auf den historisierenden Erzähler zurückgeht, den Johannes voraussetzt.

den Evangelisten. Weitere Spuren dieses Vorgängers werden sich in Joh 18 aufdecken lassen, wo die Hannas-Szene, typisch johanneisch in Terminologie und Technik, den Aufbau der Verleugnungsszene zersprengt hat[1] — und dieser Aufbau ist durchaus nicht aus den Synoptikern zu erklären. Endlich kommt der Abschnitt 19 17–22 für solche Sonderung in Betracht, wo ein Nachwort 19 20–22 spezifisch johanneisches Interesse vertritt, nämlich die unbewußt prophetische Gestaltung des τίτλος durch Pilatus, sich aber zugleich deutlich genug als Anhang erweist.[2] Da es sich hier, soviel ich sehe, nicht um alttestamentliche Motive handelt, breche ich die Analyse ab; genug, daß eine Vorlage des Evangelisten wahrscheinlich gemacht ist, und zwar eine literarische Vorlage, der wir jene historisierende und novellisierende Bearbeitung alttestamentlicher Predigt-Motive zutrauen dürfen.

III.

Ich kehre zum Petrus-Evangelium zurück. Die Untersuchung hatte ergeben, daß jene alttestamentlichen Motive bei Ps.-Petrus bisweilen mit größerer Ursprünglichkeit auftreten als im Johannes-Evangelium, mehr im Sinne ihrer ursprünglichen erbaulichen Verwendung, weniger historisch oder novellistisch verarbeitet. Andrerseits erscheinen gewisse Stücke im Petrus-Evangelium, etwa die unhistorische, von Juden-Polemik getragene Behandlung der Herodes-Figur oder die Auferstehungslegende mit ihrer Verselbständigung des Kreuzes, als relativ späte Bildungen; und es erhebt sich die Frage, ob ein Evangelium, das sich hier als so sekundär erweist, dort so relativ altes Gut bewahrt haben kann. Ich untersuche zunächst noch einige Stellen, die als Belege in Frage kommen.

Seit der Entdeckung des Fragments hat III 6 Befremden hervorgerufen und die Lust zu konjizieren gereizt. Die Handschrift bietet *οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες.* Dieser überlieferte Text ist

1) Es darf nicht befremden, daß die Gestalt des Lieblingsjüngers danach in 18 vom Evangelisten übernommen wäre, in 19 und 20 aber auf sein Konto käme. Denn von vornherein ist über die Rolle des Lieblingsjüngers nichts auszumachen, und es wäre nicht undenkbar, daß die Figur selbst mit der dem Evangelisten übermittelten Tradition gegeben, ihr Geltungsbereich aber von ihm erweitert wäre, indem er ihn zum Typus seines Christentums machte.

2) v. 20^{b} wird auffallenderweise eine Bemerkung über den τίτλος nachgebracht, deren natürlicher Platz weiter oben wäre.

von den Interpreten oft auf zwei Akte gedeutet worden: Die Juden stoßen den Herrn beim Laufen und fordern zu einer weiteren Handlung auf durch den Ruf *σύρωμεν* (oder den konjizierten Wortlaut *ἄρωμεν*). Aber was dann geschieht, — die Bekleidung mit dem Purpurmantel und die Inthronisation — bildet keine Fortsetzung. Und wenn man annimmt, *σύρειν* heiße „verspotten", so ist, selbst wenn die nicht belegte Übersetzung richtig wäre, die Verbindung mit dem folgenden Motiv zwar hergestellt, aber der erste Akt der Handlung bleibt ungeklärt. In Wahrheit handelt es sich aber gar nicht um zwei Akte; die Aufforderung *σύρωμεν* gehört zu *ὤθουν τρέχοντες* genau wie III 9 *τιμήσωμεν* zur Verspottung. Und noch mehr, denn jene Angabe „sie stießen ihn im Lauf" entbehrt jeder sinnvollen Beziehung, kann aber auch nicht zwecks realistischer Ausmalung gesagt sein; denn es tritt keine wesentliche Veränderung des Schauplatzes ein, und man weiß nicht, wohin die „laufende" Schar gelangt. Das Wort *σύρωμεν* muß zu *ὤθουν τρέχοντες* Aufklärung oder Deutung nachbringen: jenes „Stoßen" soll aufgefaßt werden als „Schleifen" oder, wenn wir an die andere Bedeutung des Wortes denken, als „Spülen" — als ob ein Wasserstrom den Körper mit sich führe. Der klassische Leidenspsalm aber sagt, Ps 21 (22) 15 *ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθην καὶ διεσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου, ἐγενήθη ἡ καρδία μου ὡσεὶ κηρὸς τηκόμενος ἐν μέσῳ τῆς κοιλίας μου.* Die Deutung dieser Worte auf die Gethsemane-Szene bei Justin Dialogus 103 ist gewiß schon aus Gründen der Chronologie nicht schlagend; und doch mußten sie irgendwie gedeutet werden! Wenn man sie in Erzählung umsetzen wollte, so kam man zwanglos auf die Vorstellung, daß der Herr geschleift worden sei — wohin, war gleichgültig, wenn nur dem heiligen Text sein Recht wurde.[1] So konnte man erzählen von *σύρειν* oder *διασύρειν* — was dasselbe bedeuten kann[2]; als aber das Motiv, weil es der Plastik ermangelte, wieder verloren ging, mochte vielleicht *διασύρειν* in seiner anderen Bedeutung „verspotten" als letzter Nachklang übrig bleiben; so würde sich die Verwendung des Wortes bei Justin Apol. I 35 erklären (*διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος*), wenn überhaupt ein Zusammenhang besteht. In jedem Fall aber ist das

1) Auch Irenaeus hat in der Schrift „Zum Erweis der apost. Verkündigung" 79 die letzten Worte der zitierten Stelle auf die „Kreuzigung" bezogen, leider erfahren wir nicht, an welchen Einzelvorgang er denkt.

2) v. SCHUBERT, Komposition des pseudopetr. Fragments 16 Anm. 1: in den act. Andr. et Matth. 25—28 wird *σύρειν* und *διασύρειν* promiscue = „schleifen" gebraucht.

Petrusevangelium auch hier wieder Zeuge einer Tradition, die von der erbaulichen Behandlung alttestamentlicher Worte ihre Motive empfängt — und zwar einer relativ wenig historisierten Tradition!

Von der synoptischen Szene der Verspottung im Synedrium war schon die Rede (siehe oben S. 131). Die Historisierung, die Lukas mit ihr vorgenommen hat, ist deutlich, ebenso deutlich die Abhängigkeit der Komposition Mk 14 65 vom Alten Testament, von Jes 50 6. Das Petrusevangelium bringt dieses Motiv III 9 bei Gelegenheit der Verhöhnung unmittelbar vor der Vollstreckung des Urteils; aber auch hier zeigt es in noch höherem Grade die Farben des Originals als selbst Markus. Der Text lautet Jes 50 6 *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων.* Das hat Markus in *ἐμπτύειν* und *κολαφίζειν* umgesetzt; bei Ps.-Petrus aber liest man: *καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτὸν καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* Man kann hier mit Händen greifen, wie nahe das Petrus-Evangelium dem Wortlaut des Alten Testaments steht, oder vielmehr, wie wir auf Grund allgemeiner Erwägungen wie zahlreicher Beobachtungen nunmehr sagen können: der Predigt, die diesen Wortlaut verwendete und in den Gemeinden lebendig erhielt. Einfluß des Markus-Evangeliums könnte man hier nur in einem Satz finden: *καλάμῳ ἔνυσσον* erinnert an Mk 15 19 *ἔτυπτον καλάμῳ*; aber auch hier ist mir die Genealogie zweifelhaft. Denn das Schlagen mit dem Rohr paßt sehr schlecht zu der Krönungsszene des Markus, in der es vorkommt; schon Matthäus hat darum geändert und das Rohr zu einem Königsattribut gemacht. Die Gestalt, die das Motiv bei Ps.-Petrus hat, könnte aber wohl eine Erfüllung von Sach 12 10 sein und somit ein Seitenstück zum johanneischen Lanzenstich; in diesem Sinn hat man den Zug in der Tat später verstanden: act. Johannis 97, Orac. Sib. I 374, VIII 296. Die Markusform wäre dann als Historisierung des Motivs anzusprechen. Aber das mag fraglich bleiben; evident ist jedenfalls, daß von allen Berichterstattern Ps.-Petrus am meisten alttestamentlich und also auch am meisten erbaulich und predigtgemäß zu erzählen weiß.

Ferner: daß man Jesus am Kreuz Essig, vor der Kreuzigung aber Galle geboten habe, sagt Mt 27 48 34 im Anschluß an Ps 68 (69) 22, jenen Text, aus dem der Vorgänger des vierten Evangelisten ein Wort Jesu und die Tränkung herausgelesen hatte. Näher steht dem Psalmwort die Angabe im Barnabasbrief, 7 3: *ἀλλὰ καὶ σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει*

καὶ χολῇ (vgl. 7 5 χολὴν μετὰ ὄξους), näher auch die Darstellung des Petrusevangeliums V 16, die das gleiche Geschehen in Form eines Befehls (ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους) und seiner Ausführung schildert. Wenn Matthäus aber die Tränkung mit Galle und Wein gar nicht zur Ausführung kommen läßt, so ist das eine Variation im Sinne von Mk 15 23, also eine Historisierung des aus dem Psalm erschlossenen Motivs, das sich reiner als bei Matthäus in den späteren Zeugen, Barnabas und Ps.-Petrus V 16, erhalten hat. Nach der Tränkung schreibt Ps.-Petrus V 17: „und sie erfüllten (ἐπλήρωσαν) alles und vollendeten ihre Sünden auf ihr Haupt". Sollte es Zufall sein, daß auch Johannes, oder vielmehr seine Quelle, beim Trankmotiv ausdrücklich die Erfüllung der Schrift (ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή) betont, oder hören wir auch hier die Sprache einer in der Predigt weiterlebenden Tradition?[1] Und endlich möchte ich an den Schluß dieser Reihe von Beobachtungen die Frage stellen, ob das letzte Wort Jesu, Petr.-Ev. V 19 ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με wirklich doketischem Interesse seine Form verdankt, wie man im Hinblick auf das Serapion-Zeugnis (bei Eusebius VI 12) und auf andere „gnostische" Stellen des Textes (IV 10, VI 21, IX 39ff.) gewöhnlich meint. Die Änderung des bei Markus und Matthäus gebotenen Wortes (Ps 21 2) geschieht ja hier wie bei Lukas (und bei Markus D) offenbar im dogmatischen Interesse; die Form aber, zu der Ps.-Petrus bei seinem Änderungsversuch gelangt, erklärt sich vielleicht[2] einfach aus Ps 21 (22) 16 ἐξηράνθη ὡσεὶ ὄστρακον ἡ ἰσχύς μου. Was ursprünglich aus dem Anfang des Psalms erschlossen war, wurde dann nach einem Wort desselben Psalmes korrigiert.

Doch ich beende diese Umschau, um ihr Ergebnis zu buchen. Einzelne der vorgeführten Beobachtungen mögen zweifelhaft bleiben; unabweislich aber ergibt sich der Gesamteindruck, daß der Text des Petrusevangeliums dem Wortlaut des Alten Testaments sehr nahe steht, näher zumeist als die Darstellungen der kanonischen Erzähler. Man könnte meinen, es handle sich bei Ps.-Petrus einfach um eine Bearbeitung der synoptischen und johanneischen Berichte im Sinn des Weissagungsbeweises, aber bei der Mehrzahl der untersuchten Motive wäre dieser „einfache" Weg ein Umweg. Denn die meisten von ihnen verdanken ja ihr Dasein überhaupt nur dem Alten Testament, und in

1) Wenn dies der Fall sein sollte, so wäre wohl kein Anlaß zu der Vermutung, χολή solle hier — wie bei den LXX — einen Gifttrank bedeuten (so ZAHN, Evangelium des Petrus 30f.).

2) Andere Möglichkeiten der Erklärung vgl. besonders bei ZAHN a.a.O. 31ff.

allen diesen Fällen wird man nicht annehmen sollen, daß ältere Generationen, Markus bis Johannes, den heiligen Text sehr frei, d. h. historisierend oder novellisierend benutzten, während spätere, wie Ps.-Petrus bei ihrer Bearbeitung der kanonischen Berichte das Alte Testament abermals heranzogen, um es aufs neue, diesmal aber wörtlicher, zu verwenden. Die Fehlerquelle bei solcher Annahme läge in der Meinung, die Evangelisten hätten den Weissagungsbeweis für die Zwecke ihrer Darstellung geschaffen. Nicht sie haben es getan, sondern die Missionare und Lehrer der Gemeinden. Im Anfang war die Predigt; sie lehrte die Passion Jesu mit alttestamentlichen Sprüchen erzählen, und sie bewahrte dabei — ihrer erbaulichen Tendenz gemäß — möglichst engen, möglichst wörtlichen Anschluß an den heiligen Text. Und wenn wir nun in Schriften des zweiten Jahrhunderts diesen Anschluß treuer bewahrt finden als in den kanonischen Evangelien der früheren Zeit, so hängt diese spätere Literatur — was die Benutzung des Alten Testaments anlangt — nicht von den kanonischen Büchern ab, sondern von der immer noch fließenden Quelle der Predigttradition. Von ihr empfängt noch Justin, empfängt zum kleinen Teil auch Barnabas; sie ist die Quelle für die untersuchten Motive bei Ps.-Petrus, dem also in dieser Beziehung — aber freilich nur in dieser — die sachliche Priorität vor den kanonischen Evangelisten zukommt, weil er manches, was diese wandelten und umformten, noch relativ rein und ursprünglich erhalten hat.

Es braucht nicht betont zu werden, daß diese sachliche Priorität mit der chronologischen Ansetzung des Petrusevangeliums nicht das Geringste zu tun hat. Denn das Fragment ist sicher von den synoptischen Evangelien abhängig und überdies legendarer und tendenziöser Zutaten voll. Trotz alledem besteht die Möglichkeit, daß bei dem literarisch späten Zeugen Elemente der Überlieferung in alter Form zutage treten.

Predigt und Tradition sind nicht identisch; aber indem die Predigt weitergab, was die Augenzeugen gesehen und berichtet hatten und was von Lehrern aus dem Alten Testament erschlossen war, schuf sie die Tradition. Die Fortpflanzung durch die Prediger erforderte und veranlaßte Fixierung — mündliche oder schriftliche —, aber auch diese ergab nur Predigttexte, noch nicht Lesebücher. Und durch solche Festlegung war Wachstum und Variation des Vorhandenen nicht ausgeschlossen; es konnten umlaufende Erzählungen gesammelt, bereits gesammelte ausgeführt und gedeutet werden; man konnte auch aus dem Alten Testament durch immer tieferes Eindringen in seinen Text neue

Tatsachen der Geschichte Jesu erschließen. Diejenigen aber, die aus der Tradition Bücher schufen, standen vor der Aufgabe, zu sammeln und zu sichten, einzurahmen und Zusammenhänge herzustellen, den von der Predigt nur erschlossenen Begebenheiten Anschaulichkeit und Wahrscheinlichkeit zu verleihen. Es ist der Prozeß der Literarisierung, der damit seinen Anfang nimmt. Die Bücher, zum Gebrauch der Gemeinden bestimmt, legen den Stoff in höherem Grade fest, als dies bei der Fixierung der Tradition geschah. Literarisierung bedeutet Erstarrung. Aber damit ist nicht alles der Tradition innewohnende Leben überhaupt erloschen; es wäre absurd, sie im Zeitalter der Synoptiker einzusargen, um sie zur Zeit Justins wieder lebendig werden zu lassen. Freilich wird die Tradition durch die Bücher entlastet; sie ist nicht mehr das einzige Mittel, durch das den Gemeinden der Stoff dargeboten wird. Aber auch weiterhin gewinnt die erbauliche Betrachtung neue Tatsachen und gibt altbekannte weiter. Der geschichtlichen Wahrheit hat jene literarische Erstarrung natürlich mehr gedient als dieses wilde Wachstum; aber gerade die alttestamentlichen Motive konnten gewiß in der Tradition besser und reiner erhalten werden als in der Literatur, denn die predigtmäßige Betrachtung, nicht die zusammenhängende Erzählung war ihre eigentliche Heimat. So haben sich gerade diese Motive in der wilden Tradition reiner erhalten als in der erstarrten, und es ist kein Wunder, daß wir Belege dafür bei Justin finden. Freilich wer sie in Geschichte umsetzte, wurde immer mehr oder weniger zu historisierender oder novellisierender Umformung gedrängt; ein Beispiel dafür bietet der von Johannes benutzte Erzähler der Leidensgeschichte. Wenn Ps.-Petrus aber jene Motive verhältnismäßig reiner bietet,[1] obwohl er doch als Evangelist allen Grund hatte zu historisieren, so danken wir das vielleicht weniger seiner Pietät als seiner ausgeprägten Gleichgültigkeit in Sachen historischer Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit. Ihn kümmern keine Bedenken um die Zuständigkeit der beiden Machthaber Pilatus und Herodes oder um den Widerspruch zwischen der Absicht der Frauen und der Bewachung des Grabes; und so erklärt er auch nicht, wohin das Volk den Herrn schleifte und ob eine Verhöhnung auf dem Tribunal möglich war. Ihm bedeutet die Übereinstimmung mit dem heiligen Text mehr

1) Auch die Beobachtung v. Schuberts (Komposition usw. 17), daß das Petrusevangelium oft das Simplex bietet, wo die kanonischen Evangelien das Kompositum haben, bezeugt, daß der Text des Petrusevangeliums nicht rezensiert, also relativ unliterarisch ist.

als geschichtliche Wahrscheinlichkeit, denn an dieser hat er, wie das ganze Fragment bezeugt, sehr wenig Interesse.

In welcher Form die Überlieferung an den „Petrus"-Evangelisten gekommen ist, können wir mit Sicherheit kaum sagen. Ob diese Tradition in Schulen fortgepflanzt wurde, ob neben planmäßiger Arbeit solcher Schulen nicht auch predigtartige Überlieferung und ihre mit der Expansion des Christuskults gegebene Verbreitung in Betracht kommt[1], bleibe vorläufig dahingestellt; am allerwenigsten wird an ein Werk der Literatur zu denken sein. Freilich hat man der Pilatusliteratur einen wesentlichen Anteil an der Entstehung der pseudopetrinischen Überlieferung zugeschrieben[2], doch müssen die drei Argumente, mit welchen diese Hypothese arbeitet, gerade auf Grund der hier vorgetragenen Beobachtungsreihe gesondert untersucht werden. Es handelt sich um die Ausspinnung gewisser Pilatuslegenden, um die Betonung der jüdischen Verantwortung und um die Hinweise Justins.

1. Die Berührungen zwischen der uns erhaltenen Pilatusliteratur und dem Petrusevangelium finden sich, soweit es wirkliche Berührungen sind[3], in der Legende von der Bestechung der Soldaten, in der Schilderung der Auferstehung und in anderen apologetischen Zutaten; hier liegen zweifellos apologetische Tendenzen und theologische Reflexionen vor, wie sie schon in den kanonischen Evangelien, zumal bei Matthäus, wirksam sind; sie gehören der Literatur an und haben zum Weissagungsbeweis der Predigt keine direkte Beziehung.

2. Eine Konsequenz der Verwendung von Schriftworten in der Predigt aber ist es, wenn bereits in den ältesten Zeiten — schon 1 Th 2 15 — den Juden nicht nur die Anstiftung, sondern auch die Vollstreckung der Mißhandlung und Kreuzigung Jesu zugeschrieben wird.

---

1) Das Problem wird berührt bei v. Ungern-Sternberg, Der traditionelle alttestamentliche Schriftbeweis „de Christo" und „de evangelio" in der Alten Kirche, Halle 1913, und untersucht bei Bousset, Der jüdisch-christliche Schulbetrieb 282 ff.

2) Vgl. v. Schubert, Komposition usw. 177 ff. und Stülcken in Henneckes „Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen" 72 ff. 143 ff.

3) Vgl. die Liste der Berührungen bei v. Schubert a. a. O. 181 ff. Auszunehmen sind angebliche Parallelen wie diese: Ps.-Petr. 23 *ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν* und epistula Pilati *πολλὰ ἕτερα ποιοῦντα θαυμάσια.* Wenn in der *ἀναφορὰ Πιλάτου*, B 7 in der ganzen Welt wegen der Finsternis Lichter angezündet werden, so ist damit, was bei Ps.-Petrus 18 als erfüllte Weissagung von den Juden erzählt wird, zu einer historischen Weltbegebenheit umgestaltet, vgl. Tertullian Apologet. 21.

Es lag nahe, die alttestamentlichen Worte auf die Juden zu beziehen; erst wer im Zusammenhang, also historisierend erzählte, mußte die römischen Soldaten in den Vordergrund treten lassen. Beim Petrusevangelium fallen solche historisierenden Bemühungen, wie gezeigt, zum guten Teil weg; und die apologetische Tendenz, die dem Herodes und nicht dem Pilatus die Schuld zuschiebt, trug vollends dazu bei, daß der Verfasser die Juden belastete.

3. So mögen nur gewisse Züge, aber nicht die alttestamentlichen Motive, bei Ps.-Petrus von einer freilich nur zu postulierenden apologetischen Literatur abhängig sein. Nun weist aber Justin gerade bei der Anführung alttestamentlicher Belege für die Leidensgeschichte (Apol. I 35) und für die Wunder Jesu (Apol. I 48) auf „die unter Pontius Pilatus aufgenommenen Akten" hin, auch die Passionsmotive Apol. I 38 sollen wohl aus denselben Akten bestätigt werden — Justin sagt nur *μαθεῖν δύνασθε* —: Gründe genug, in solchen Akten die Quelle Justins für die alttestamentlichen Motive, dann aber auch eine Quelle des Petrusevangeliums zu vermuten. Aber ein Vergleich der genannten Stellen mit anderen zeigt, in welchem Sinne Justin Redewendungen wie *μαθεῖν δύνασθε, μαθεῖν ὑμῖν πάρεστι* braucht. Einmal empfiehlt er damit seine heilige Literatur; die Wunder des Moses und die Fortsetzung der Geschichte vom Dornbusch „könnt ihr, wenn ihr wollt, aus seinen Schriften erfahren" (Apol. I 62 4 63 9), und aus Davids Worten könnt ihr das prophetische Zeugnis für den Bund zwischen Herodes und Pilatus entnehmen (I 40 5), in „unseren Schriften" findet ihr die Namen des *ἀρχηγέτης τῶν κακῶν* aufgezeichnet (I 28 1). Eine wenn auch bloß rhetorische Aufforderung zum Lesen, Suchen und Deuten liegt in diesen Wendungen. An die Selbsttätigkeit der Leser appelliert Justin nun auch, wenn er auf ihre Kenntnisse und Erfahrungen anspielt: ihr wißt oder könnt erfahren, wie es in den Mithrasmysterien zugeht (I 66 4) und welche Erfolge christliche Exorzismen haben (II 6 5). Justin setzt dabei immer voraus, daß die Leser sich über mehr oder minder öffentliche Vorgänge Kunde verschaffen können. Das sieht man deutlich an den Stellen, wo er auf die allgemeine Publizität gewisser Ereignisse anspielt, die den Christen aus ihren Schriften vertraut sind; die Heiden müssen sie doch, so meint er, aus ihren Nachrichten feststellen können! *ὑμέτερον οὖν ἐστιν ἀκριβῶς ἐξετάσαι καὶ μαθεῖν, μέχρι τίνος ἦν ἄρχων καὶ βασιλεὺς ἐν Ἰουδαίοις ἴδιος αὐτῶν* (I 32 2). Und über Bethlehem müssen sie gleichfalls Bescheid wissen: *ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου* (I 34 2). Ob es diese Zensuslisten gab

und wem sie zugänglich waren, kümmert Justin nicht. Und in ähnlicher Weise redet er nun auch von den Leiden Jesu. Er kennt sie aus den göttlichen Urkunden des Alten Testaments; daß diese Dinge aber faktisch so geschehen sind, *μαθεῖν δύνασθε* (I 38 7), oder *δύνασθε μαθεῖν ἐκ τῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γενομένων ἄκτων* (I 35 9). Und aus der gleichen Quelle müssen sie von Jesu Wundern wissen (I 48 3). Diese Hinweise zeigen also nicht Justins Quelle an, sondern sie wollen den Heiden zu verstehen geben, daß über die Mithrasmysterien, den Zensus und über Leben und Leiden Jesu auch auf ihrer Seite Nachrichten existieren — müssen, denn Näheres weiß Justin von den „Akten" so wenig wie von den Zensuslisten. Diese Hinweise sind also rhetorische Floskeln der Apologetik, genau so rhetorisch, wie wenn Tertullian wegen der Neronischen Christenverfolgung an römische commentarii und wegen der Finsternis bei Jesu Tod an heidnische Archive appelliert (Apol. 5. 21).

Es kann also wohl keine Rede davon sein, daß die alttestamentlichen Motive bei Justin und im Petrusevangelium irgendwelchen Pilatusakten entnommen sind. Es bleibt bei der Auskunft, die uns allgemeine Erwägungen wie Einzelbeobachtungen nahelegten: die Predigt, die diese Motive geschaffen, hat sie auch bewahrt; aus ihr haben sie auch späte Zeugen wie Justin und Ps.-Petrus geschöpft. So tritt die konservierende Kraft der Predigttradition bedeutsam hervor. Es ist dieselbe Kraft, die in der frühesten Zeit des Urchristentums, als es noch kein Schrifttum gab, die Überlieferungen der persönlichen Schüler Jesu geschützt und erhalten hat. Denn vor allem Schrifttum war die Predigt; geschichtliche Überlieferung und erbauliche Betrachtung haben dort ihren Ausgangspunkt, und ihr Werden und Wachsen kann nur von dort aus verstanden werden.

Prophetenbilder und Prophetensprüche.

Von

Ernst von Dobschütz.

Wohl kannte auch die alte Kirche die Frage nach dem Vetus Testamentum in novo: die μαρτυρίαι wurden am Rande der Handschriften angemerkt, die Quelle angegeben; vorn in der Einleitung wurden sie zusammengestellt und gezählt; so von dem etwas rätselhaften neutestamentlichen Masoreten, oder der Masoretenschule, die der Name „Euthalius" für uns zusammenfaßt. Aber weit mehr beschäftigte die Theologen und die frommen Bibelleser die andere Frage nach dem Novum Testamentum in vetere. Alles was der bibelforschende Spürsinn moderner Gelehrter an alttestamentlichen Parallelen zur biblischen Geschichte des Neuen Testamentes zusammengebracht hat, verschwindet hinter dieser bibelkundigen Sammelarbeit der Väter. Es ist erstaunlich zu sehen, in welchem Maße es ihnen gelang, das Leben Jesu im Alten Testament bis in seine feinsten Einzelheiten nachzuweisen.

Der sog. Weissagungsbeweis, von den ersten Tagen des Christentums an geübt (Lk 24 $_{27}$), ist den Heidenchristen so bedeutsam erschienen wie den Judenchristen; er hat in der Apologetik gegenüber den Griechen die gleiche Rolle gespielt wie in der polemischen Auseinandersetzung mit den Juden über Jesu Messianität: diente er doch als Alters- und Unschuldsbeweis für die als *superstitio nova et malefica* verschrieene Religion des Christentums. Er nimmt in Justins Apologie kaum geringeren Raum ein als in seinem Dialog mit dem Juden Trypho — ich zähle dort 40 gegenüber etwas über 100 alttestamentlichen Beweisstellen hier; davon stammen allein aus Jesaias 21 + 32, aus den Psalmen 8 + 18. Den Lateinern liefert Cyprian in den zwei Büchern seiner *Testimonia* ein reiches Material von 183 alttestamentlichen + 79 neutestamentlichen Beweisstellen, nach den Gesichtspunkten

Erwählung und Verwerfung Israels, Christus der Heiland, geordnet, das dann im dritten Buch von anderer Hand nach Seiten der Pflichtenlehre um 230 alt- und 255 neutestamentliche Stellen ergänzt ist. Aber auch im christlichen Reich, zur Selbsterbauung der Christen ist der Weissagungsbeweis mit Eifer gepflegt worden. Ein bequemes Beispiel liefern außer dem Disput der Kaiserin Helena mit den Juden in der Kreuzauffindungs- und der Silvesterlegende die Fragen des Dux Antiochus unter Athanasius' Namen, quest. 137 (MSG 28, 684 ff.) mit 70 Belegstellen, davon 29 aus Psalter, 14 aus Jesaias. Das Material ist schier unerschöpflich: eine bislang übersehene Sammlung von 54 altlateinischen Prophetenzitaten über das Thema der Verwerfung Israels habe ich aus einem Anhang zu dem Nicodemusevangelium ans Licht gezogen und im Journal of theological studies, vol. XVI, Oktober 1914, 1—27 veröffentlicht.

Hier möchte ich die Aufmerksamkeit auf eine bisher wenig beachtete Quelle lenken: die Bilderhandschriften mit ihrem häufigen Motiv der Propheten mit Spruchbändern.

Daß die christliche Kunst von sehr früher Zeit an unter dem Zeichen der Harmonie des Alten und Neuen Testaments stand, in der schon Clemens von Alexandrien den kirchlichen Kanon erblickte[1], ist bekannt. Man braucht nur auf das *Dittochaeum* des Prudentius hinzuweisen, das 25 Szenen des Neuen Testaments 24 des Alten gegenüberstellt.[2] Kraus glaubt, daß schon die Katakombenausmalung aus der Verfolgungszeit in ihrer Szenenauswahl von dem Gedanken der Typologie zwischen Altem und Neuem Testament geleitet war: „Der alttestamentliche Vorgang soll auf das neutestamentliche Wunder hinweisen, soll es vorbereiten."[3] Es ist für den Kenner der patristischen Exegese verführerisch, überall diese Gedanken der Typologie und der Harmonie, die dort so breitgetreten und bis ins einzelne ausgesponnen werden, wiederzufinden. Man muß sich aber doch eine gewisse Zurückhaltung auferlegen und nicht Gedankenverbindungen herstellen, an die der schlichte Sinn der Künstler und ihrer Gemeinden nicht gedacht hat. Echte Harmonie des Alten und Neuen Testaments in typologischer Szenengegenüberstellung, wie wir sie im Mittelalter so viel

1) Strom. VI xv 125 3 *κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ.*

2) F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst, I 387 f.

3) A. a. O. S. 134 f.

finden, haben wir in der altkirchlichen Kunst wenig: da wird eben der Typus gezeigt, um den Antitypus anzudeuten, das Symbol, um die Sache selbst nicht vor profanem Blick zu enthüllen. So wenn in der Apsis von San Vitale in Ravenna bei dem Altar Abel, Abraham und Melchisedek als drei Typen des in der Eucharistie gefeierten Opfers Christi uns entgegentreten.[1]

Etwas anderes ist es um die Bilderhandschriften. Hier wird zunächst die biblische Geschichte Alten und Neuen Testaments um ihrer selbst willen illustriert. Die Bilder der Wiener Genesis, der Cottonbibel, des Ashburnham-Pentateuch, die Josuarolle, die Quedlinburger Italafragmente verraten nichts von typologisierender Exegese. Nur die eine jüngere byzantinische Psaltergruppe zeigt den Parallelismus zwischen der Davidgeschichte und dem Leben Jesu.[2]

Dafür aber treten hier Prophetengestalten als Träger von Sprüchen in Erscheinung, die dem Gedanken Augustins (in Exod. c. 73) in vetere testamento novum latet, in novo vetus patet Ausdruck verleihen. In der Evangelienhandschrift von Sinope (jetzt auf der Bibliothèque Nationale zu Paris)[3] ist jede der Miniaturen — leider sind ihrer nur vier gut erhalten — von zwei Prophetenköpfen mit Schrifttafel begleitet:

1. Hinrichtung des Täufers: Moses mit Gen 9 6 und David mit Ps 115 6.[4]
2. Speisung: David mit Ps 144 15 und Moses mit Dtn 27 7.
3. Blindenheilung: David mit Ps 138 5 und Jesaias mit Jes 35 5.
4. Verfluchung des Feigenbaums: Habakuk mit Hab 3 17 und Daniel mit Dan 4 11.

Man muß gestehen: die Auswahl ist glänzend; man kann die Blindenheilung gar nicht besser in wenig Worten beschreiben als mit Ps 138 5: „Du bildetest mich und legtest an mich deine Hand" und Jes 35 5: „Dann werden geöffnet werden die Augen der Blinden". Der Scharfsinn eines D. F. Strauss, der solche neutestamentliche Wunderberichte immer als Mythengebilde aus alttestamentlichen Stellen ableiten wollte,

1) Garrucci, Storia della arte cristiana IV 261. 262; J. Kurth, Mosaiken der christlichen Ära, 1901, 103. 108, Taf. XIX. XX.

2) S. z. B. die Randzeichnung zu Ps 55 in cod. Athous Pantokratoros 61 bei H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, 1891, Taf. 18.

3) H. Omont, Journal des Savants, Mai 1900; Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale, XXXVI 1900; Monuments Piot, VII 1900, pl. 16; Miniatures des mss. grecs de la Bibl. nat., 1902, pl. A. B.

4) Alle Zitate sind nach LXX (Swete) gegeben.

wird hier beschämt. Textkritisch erlauben die kurzen Anführungen leider keine genauere Zuweisung.[1]

Nach dem gleichen Prinzip hat der Codex Rossanensis unter jedem seiner Evangelienbilder in einer Reihe vier Prophetengestalten mit Spruchtafeln. O. v. Gebhardt und A. Harnack in ihrer ersten, unter so schwierigen Umständen zustande gebrachten Ausgabe haben diese leider nicht kopiert. A. Haseloff (1898) gibt S. 5 f. ein Verzeichnis der Propheten, aber ohne Angabe der meist unleserlichen Stellen. Auf den Photographien sind diese erst recht nicht zu erkennen. So müssen wir uns hier mit einer summarischen Behandlung begnügen. Es sind 10mal 4 Prophetengestalten, also 40, darunter erscheint David 22mal. So stehen unter:

1. Auferweckung des Lazarus: David, Hosea, David, Jesaias.
2. Einzug in Jerusalem: David Ps 117 26, Zacharias Sach 9 9, David Ps 8 3, Malachias Sach 14 9.
3. Tempelreinigung: David, Hosea, David, Jesaias.
4. Gleichnis von den zehn Jungfrauen: David, David, David, Hosea.
5. Abendmahl und Fußwaschung: David, David, David, Sophonias.
6. Brotausteilung: David Ps 33 9, Moses, David, Jesaias.
7. Kelchausteilung: Moses, David, David, Salomo.
8. Gethsemane: David, David, Jonas, Micha.
9. Heilung des Blindgeborenen: David, Sirach, David, Jesaias.
10. Barmherziger Samariter: David, Micha, David, Sirach.

Man kann das fast ein Leben Jesu im Psalter (und Propheten) nennen. Dabei ist zuzugeben, daß Ps 8 3 117 26 Sach 9 9 ihren Platz bei der Einzugsgeschichte schon in den kanonischen Evangelien haben.

Es ist schmerzlich, daß uns die Kunstgeschichte im Stich läßt, wenn wir genauer nach Heimat und Alter dieser Bilderhandschriften fragen. Die Datierung in das 6. Jahrhundert besagt noch nicht viel. Alexandria, Antiochia, Konstantinopel — warum nicht auch Ephesus? — streiten sich mit Rom und Unteritalien um die Ehre, diese Prachtbibeln hervorgebracht zu haben (Haseloff S. 131 f.). Von der Theologie aus wäre eine Entscheidung zu erwarten, wenn es gelänge, die spezielle Art des hier vorliegenden Weissagungsbeweises einer bestimmten Schule, einem einzelnen Exegeten zuzuweisen. Aber wie weit sind wir von diesem Ziele noch entfernt!

1) Gen 9 6 hat das vorgesetzte *πᾶς* nur noch Cyrill. Ps 144 15 liest *διδους* (st. *διδως* BNAT) noch R, *εὐκαιρίαις* (st. *εὐκαιρίᾳ*) min. 269 = Vat. pal. 44 v. J. 897.

Günstiger stehen wir da mit den Prophetenzyklen zweier altchristlichen Bildwerke, die man bisher noch sehr wenig beachtet hat. Es ist die von A. Bauer und J. Strzygowski in den Denkschriften der Wiener Akademie (phil.-hist. Klasse LI) 1906 veröffentlichte Papyrushandschrift einer alexandrinischen Weltchronik, wohl des Annianos, aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, und die christliche Topographie des Indienfahrers Kosmas, deren prächtigste Handschrift, Codex Vaticanus gr. 699, in den Codices e Vaticanis selecti X 1908 allgemein zugänglich gemacht worden ist.[1]

Jene Weltchronik, im Stil der Volkskalender illustriert, enthält auf einem Blatte die Bilder der alttestamentlichen Propheten in zwei bzw. drei Reihen geordnet, zwischen denen Sprüche eingetragen sind. Erhalten sind nur wenige Reste, aus denen sich ergibt, daß bei Abdias (Obadja) v. 15, bei Nahum 2_2[2] eingetragen war, und während alle anderen nur in Brustbildform dargestellt waren, Jonas in der typischen Situation erscheint, wie ihn das Seeungetüm verschlingt und wieder ausspeit. Warum diese eine Ausnahme? Ist es nur die Freude an der dem antiken Geschmack offenbar besonders zusagenden Genreszene? Das mag ein Anlaß sein, aus dem die Jonasgeschichte unter den Malereien der Katakomben und auf den Sarkophagen so häufig vorkommt.[3] Aber wie hierbei ohne Zweifel als Glaubensmotiv der Gedanke an die Errettung aus Todesnot mitwirkte, wie sie nicht nur für Christus selbst, sondern auch ebenso für die Christen in Jonas' Erlebnis dargestellt und gleichsam gesichert ist, so ist es der typologische Gedanke, wie ihn schon Mt 12_{40} mit der Jonasgeschichte verbindet, der diese Abweichung von der Darstellung der anderen Propheten in unserer Handschrift erklärt. Statt der sonst üblichen Beischrift *Ὡσηὲ λέγει* . . . heißt es hier: *Ἰωνᾶς ἐγένετο ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους γ' ἡμέρας καὶ γ' νύκτας.* Wir sehen hier deutlich die Einwirkung der Schrift über die Propheten, die unter dem Namen des „Dorotheus" überliefert ist.[4] Hier heißt es bei Jonas, daß er „nicht durch Worte,

1) Über andere illustrierte Handschriften s. O. M. Dalton, Byzantine Art and Archeology, 1911, 461 ff.

2) Ob 15 liest der Papyrus *ἡ ἡμέρα* mit ℵA gegen B.

3) E. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur, 1896, 57 ff. zählt 45 Jonasdarstellungen in den Katakomben.

4) Zuletzt kritisch abgedruckt von Th. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae, 1907, 25—55; vgl. dazu Propheten- und Apostellegenden in T. u. U. 31, 3, 1907 und Theol. Lit.-Ztg. 1911, 519 ff.

sondern durch Tat und Typus Christi Auferstehung voraussagte". Demgemäß werden bei ihm nicht wie bei allen anderen Propheten sonst einzelne Weissagungssprüche mitgeteilt, sondern er wird eben als Weissagung *ἔργῳ καὶ τύπῳ* dargestellt.

Auf „Dorotheus" ganz unmittelbar geht das andere Bilderwerk zurück. Kosmas der Indienfahrer hat in seine 547—549 zusammengestellte christliche Topographie[1], über die Photios in cod. 36 seiner Bibliothek berichtet, den ganzen Dorotheustext der Prophetenviten aufgenommen und so zu einer Darstellung der Propheten in den illustrierten Prachthandschriften seines Werkes Anlaß gegeben. Hier treffen wir auf dieselbe Erscheinung wie in der alexandrinischen Weltchronik: die übrigen kleinen Propheten sind auf Blatt 67—71 je als ganze Figur ohne weitere Zutaten dargestellt; bei Jonas erscheinen Bl. 69^{v} rechte Spalte die drei üblichen Szenen: Jonas aus dem Schiff gestürzt und von dem Ungeheuer verschlungen, Jonas wieder an das Land ausgespien, Jonas unter der Kürbisstaude. Den vier großen Propheten ist — abgesehen von Jeremias — ihrer Bedeutung entsprechend je ein Ganzbild gewidmet: Jesaias' Berufungsvision, Ezechiels Thronwagenschauung, Daniels Gesicht von den vier Weltreichen, wozu Daniel zwischen den Löwen als unerläßlich hinzukommt. Sprüche sind diesen Bildern nicht beigegeben; sie sind nicht nötig, denn sie erscheinen im Texte selbst, und zwar sind es bei „Dorotheus" folgende, die er als besonders beachtenswerte messianische Weissagungen heraushebt:

1. Hosea 6 1–3* 9 12 11 12 13 14* (1 Kor 15 4 15 55).
2. Amos 4 13 9 11 12* (Act 15 16).
3. Micha 5 2* 7 19 20 (Mt 2 5).
4. Joel 2 28–32* (Act 2 17).
5. Abdias 1 15 17.
6. Jonas.
7. Naum 1 15—2 1.
8. Abbacuc 1 5* (Act 13 41).
9. Sophonias 2 11 3 9 10 3 14 15.
10. Aggeus 2 23* (Joh 6 27).
11. Zacharias 9 9 13 6 13 7* (Mk 14 27).
12. Malachias 1 11 3 1* 4 2–4* (Mt 11 10 11 14).
13. Jesaias 53 7* 53 3 53 9–11 28 16 11 10 61 1* (Act 8 32 Lk 4 18).
14. Jeremias Sach 11 12* Jer 38 (31) 31–34* (Mt 27 9 Hbr 8 8).

1) Vgl. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Literatur, ^{2} 442 ff.

15. Ezechiel 37 23 24 47 8 9.
16. Daniel 9 25 2 34 35 7 13 14* (Mk 14 62).

Die mit * bezeichneten Stellen finden sich auch im Neuen Testament. Man sieht, dieser Weissagungsbeweis wird zum größten Teil durch die neutestamentlichen Zitate selbst gedeckt. Immerhin bleibt die Zusammenstellung bemerkenswert, ein kennzeichnendes Gegenstück zu der Aufzählung der alttestamentlichen Anführungen im Neuen Testament bei „Euthalius". Ist diese ein Erzeugnis der Schule des Origenes bzw. des Pamphilus, in mehr oder weniger naher Berührung mit Caesarea, so dürfte „Dorotheus'" Arbeit auf die antiochenische Schule zurückgehen. Hat man doch in „Dorotheus" nicht ohne Wahrscheinlichkeit einen Decknamen für den verketzerten Theodorus, den großen Exegeten von Mopsuestia, gesehen.[1]

Mit diesen Prophetengestalten der Bilderhandschriften mag man den Kreis von 8 plastischen Prophetenfiguren vergleichen, welcher den untersten Gürtel im herrlichen Schmuck des Baptisteriums von San Giovanni in Fonte zu Ravenna — aus den Tagen des Bischofs Neon (449—452) — ziert.[2] 8 Propheten, mit 8 Aposteln paarweise verbunden, zeigt auch die Kuppel von S. Prisco in Capua[3]: hier sind sie durch Beischriften benannt: Osee — Petrus, Ezechiel — Lucas, Esaias — Matthaeus, Zacharias — Judas Jacobi, Sophonias — Jacobus, Naum — Thomas, Abdias — Philippus, Micheas — Jacobus. In der von Justinian erbauten und ausgeschmückten Gottesmutterkirche auf dem Sinai befanden sich unter dem die Verklärung darstellenden Apsisbilde der Katharinenkapelle 16 Medaillons mit Prophetenköpfen, durch Namensbeischrift gekennzeichnet, während 14 Medaillons am Gurtbogen die Apostel und Evangelisten zeigten.[4] In San Apollinare Nuovo zu Ravenna stehen in dem mittleren Streifen zwischen den Szenen aus dem Leben Jesu und der großen Heiligenprozession, da wo die Wand durch Fenster durchbrochen ist, je 16 Propheten auf beiden Seiten, leider ohne jede Beischrift. Die Schrift auf den Buchrollen, die einige von ihnen halb geöffnet zeigen, während andere sie geschlossen in der

1) Giov. Mercati, im Journal of theological studies, 1906, 404.

2) Gesamtansicht u. a. in Springer-Neuwirth, Handbuch der Kunstgeschichte II, Taf. II; die einzelnen Figuren bei Garrucci a. a. O. IV 228.

3) Garrucci IV 255; de Rossi, Bulletino di arch. crist., 1883, tav. IV. V.

4) Garrucci IV 268 nach de Laborde.

Hand halten und wieder andere Bücher in prächtigem Einband tragen, ist nur angedeutet und ergibt keine Sprüche.[1]

Ähnlich erscheint die Prophetenreihe auf den Bogenzwickeln unter der fortlaufenden Erzählung aus dem Leben Jesu in den von F. X. Kraus 1893 veröffentlichten Wandgemälden von S. Angelo in Formis, einer Schöpfung des 11. Jahrhunderts, in der byzantinischer und lateinischer Geist sich mischen.[2] Hier stehen neben der persischen Sibylle *(Judicii signum tellus sudore madescet)* David (Ps 40 10), Salomo (Sap 2 20), Osea (13 14), Sophonias (3 8), Daniel (9 26), Amos (?), ... (?)[3], Esaias (?), Ezechiel (?), Jeremias (?), Micheas (5 2), Balaam (Num 24 17), Malachias (3 1), Zacharias (9 9), Moses (Dtn 18 15), ... (?)[3].

In der griechischen Kirchentradition hat sich ein ganz bestimmtes Schema eingebürgert, das am besten in dem sog. Malerbuch vom Berge Athos erscheint. Danach kommen die Propheten einmal in ganzer Gestalt am Kuppeltambur zu stehen, zum andern sollen sie als Medaillons die vier anschließenden Wölbungen zieren. Außerdem erscheinen die Gestalten von David und Jesaias rechts und links von der Darstellung der Verkündigung. Endlich finden eine Anzahl von Szenen aus dem Leben der Propheten, die Geschichte der Propheten Elias und Elisa, Jonas und Daniel, die Berufungsvision des Jesaias und sein Martyrium, Jeremias' Versenkung in die Schlammgrube und seine Klage über Jerusalem an den Wänden der Vorhalle Platz.[4] Alle diese Prophetenbilder sind von Schriftsprüchen begleitet. So kommen mehrere Reihen von solchen heraus, eine, die den Propheten als Gottesstimme kennzeichnet, eine andere, die den Weissagungen auf die Jesusfeste gilt, endlich eine ausschließlich auf die Gottesgebärerin bezügliche, letztere nicht direkt aus der H. Schrift, sondern aus dem Hymnus „Von Alters her" (*Ἄνωθεν οἱ προφῆται*) genommen.[5]

1. Moses Dtn 32 43 Gen 17 12 Ex 13 2 12 (=Lk 2 23) Dtn 28 66 Gen 49 9.
2. David Ps 103 24 Ps 71 6 76 17 77 2 88 13 8 3 40 10 34 11 2 1 30 12 21 17 43 24 67 2 46 6 44 15 11 131 8.
3. Salomo Spr 9 1 Cant 5 2 Spr 29 47.

1) Gesamtansicht u. a. bei C. Ricci, Ravenna; die Einzelfiguren bei Garrucci IV 246. 247.

2) F. X. Kraus, Geschichte der christlichen Kunst II 1, 64 ff.

3) Zerstört.

4) Vgl. H. Brockhaus, Die Kunst in den Athosklöstern, 1891, 70. 80 f. u. ö., dazu Tafel 11—16.

5) *Ἑρμηνεία τῶν Ζωγράφων*, Athen 1885, 94 f., 97 ff., 179.

4.	Elias	3 Reg 17 1.	
5.	Elisa	4 Reg 2 4.	
6.	Jesaias	Jes 1 2	Jes 9 6 19 1 1 10 53 4 (= Mt 8 17) 56 7 50 6 53 7 53 12 57 12 14 9 27 11 7 14.
7.	Jeremias	Jer 1 4 5	Jer 38 (31) 15 4 14 38 (31) 31 (Sach 11 12 f. = Mt 27 9) 11 19.
8.	Baruch	Bar 2 16	Bar 3 36 38.
9.	Ezechiel	Hes 34 11	Hes 44 2.
10.	Daniel	Dan 2 44.	
11.	Hosea	Hos 6 6	Hos 11 1 13 14 6 2.
12.	Joel	Jo 3 16	Jo 2 28.
13.	Amos	Am 5 18.	
14.	Abdias	Ob 8.	
15.	Jonas	Jon 2 3.	
16.	Micheas	Mch 4 6	Mch 5 2.
17.	Naum	Na 1 6	Na 1 12.
18.	Abbacuc	Hab 3 2	Hab 3 3.
19.	Sophonias	Zph 1 14	Zph 3 8.
20.	Aggeus	Hag 1 7.	
21.	Zacharias	Sach 8 7	Sach 14 8 9 9 11 12 14 4 12 10.
22.	Malachias	Mal 1 11	Mal 4 2 3 1.

Einzelne Prophetengestalten mit Sprüchen finden sich auf vielen der späteren Mosaiken. Wie schon in San Vitale zu Ravenna an den Seitenwänden des Altarraumes unter den Bildern der vier Evangelisten neben den oben erwähnten typologischen Bogenbildern die Gestalten des Jesaias und Jeremias erscheinen[1] — Garrucci verweist für die Zusammenstellung gut auf IV Esr 2 18 —, leider ohne Sprüche, so stehen dieselben beiden Propheten in San Clemente zu Rom rechts und links von der Apsis mit ihrem wundervollen Rankenwerk um das Crucifix, Jesaias mit 6 1, Jeremias mit Bar 3 36; in S. Maria in Trastevere an gleicher Stelle rechts und links von der Krönung Mariä mit Jes 7 14 und Thr 4 20. Dieselben beiden Hauptpropheten wird man so auch in den Gestalten zu erblicken haben, welche in S. Maria in Domnica (unter Paschalis 817—824) und in S. Marco zu Rom (ausgeschmückt durch Gregor IV. 827—844) neben der Apsis erscheinen.[2] Der Anordnung der illustrierten Bibelhandschriften entspricht es, wenn in San Marco

1) Garrucci IV 262. 263; W. Goetz, Ravenna Abb. 34.
2) Garrucci IV 293. 294.

in Venedig über mehreren Szenen aus dem Leben Jesu je zwei Propheten — in ganzer Gestalt — auftreten, z. B. über der Taufe Abdias mit v. 2, Jonas mit 2 3 auf der Schriftrolle.

Das abendländische Mittelalter hat in Anlehnung an einen Pseudo-Augustinischen Sermon (Migne, P. L. 42, 1117—1130) eine Anzahl von Prophetenspielen, teilweise in Verbindung mit Weihnachtsspielen, hervorgebracht, bei denen die Propheten der Reihe nach auftreten und ihre Sprüche hersagen.[1] Es sind bald mehr, bald weniger, meist mit denselben Sprüchen, Jesaias mit 7 14, Jeremias mit Bar 3 36 38, Daniel mit 9 24, auch 2 34 f., Moses mit Dtn 18 15 19, David mit Ps 71 11 109 1 2 1 usf. Im Anchluß an J. Durand bringt É. Mâle[2] die Portalskulpturen vieler französischer Kathedralen, wie z. B. Amiens, Poitiers, Reims, auch die von Ferrara und Cremona hiermit in Zusammenhang, und Kuno Franke wird recht haben, wenn er auch die Auswahl von Propheten und Sibyllen an der goldenen Pforte zu Freiberg in Sachsen von hier aus erklärt.[3]

Ganz im Sinne der typologischen Harmonie sind die Deckenmalereien in S. Maria Lyskirchen zu Köln, aus dem XIII. Jahrhundert, gehalten, welche in drei Kreuzgewölben je viermal zwei biblische Bilder mit viermal zwei Prophetengestalten zeigen.[4] Am Ausgang des Mittelalters greift die „Armenbibel" wieder ganz auf das Schema der ältesten Bilderhandschriften zurück. Je vier Propheten mit Spruchbändern umgeben oder tragen die (hier von je zwei alttestamentlichen Typen begleitete) neutestamentliche Szene. Die Zahl der Szenen schwankt in den Handschriften und Ausgaben zwischen 24 bis 50. Auch die räumliche Anordnung der drei Bestandteile: Szenen aus dem Leben Jesu, zwei alttestamentliche Typen, vier Propheten, ist verschieden. Aber immer sind es diese Prophetengestalten mit ihren Sprüchen, die dem Ganzen die eigenartige Färbung geben. Es würde zu weit führen, die sämtlichen Sprüche hier tabellenartig vorzuführen; man findet sie in den Ausgaben bequem zusammengestellt.[5] Neben der lateinischen

1) Marius Sepet, Les prophètes du Christ, Étude sur les origines du théâtre au moyen âge. Bibliothèque de l'école des chartes 1867. 1868. 1877. Dazu P. Weber, Geistliches Schauspiel und kirchliche Kunst, 1894, 8. 41 ff.

2) L'art religieux du XIIIe siècle en France, 1898, 11 f., 211 ff. 215.

3) Anniversary papers by colleagues and pupils of G. L. Kittredge, 1913, 47 ff.

4) P. Clemen, Die romanischen Wandmalereien der Rheinlande, 1905. Taf. LIV—LVI.

5) Camesina-Heider, Die Darstellungen der Biblia pauperum in einer Handschrift des XIV. Jahrhunderts, aufbewahrt im Stift St. Florian, 1863.

Fassung der Vulgata kommt vereinzelt auch deutscher Text vor, so in der Handschrift von Konstanz.

Die Reihe ist unübersehbar. Wir schließen sie mit dem größten, was die Kunst auf diesem Gebiete hervorgebracht hat. Michelangelos gewaltige Propheten an der Decke der Sixtinischen Kapelle bedürfen der Sprüche nicht: sie sind Farbe gewordener Seelenausdruck. Nicht ein einzelner Spruch, nein der ganze Mensch redet da zu uns. Es gilt nicht mehr einzelne aus dem Zusammenhang gelöste Weissagungen auf den Messias, sondern eine große Geschichte menschlichen Hoffens und Bangens, die dann in Christus als dem göttlichen Weltenrichter ihr Ziel findet. Die neue Zeit ist hereingebrochen: die Propheten, einst herabgewürdigt zu schablonenhaften Trägern unverstandener Orakel, werden wieder, was sie ursprünglich waren: die Gottesmänner, die ihr Volk, ja die Menschheit in schwerem Seelenkampf emporziehen zu Gott, entgegenführen ihrem Heil.

Laib-Schwarz, Biblia pauperum nach dem Original in der Lyzeumsbibliothek zu Constanz, 1867. Einsle-Schönbrunner, Biblia pauperum . . nach dem . . Exemplar in der Albertina, o. J. Heitz-Schreiber, Biblia pauperum, nach dem einzigen Exemplar in 50 Darstellungen, 1903.

Zum Zehnten bei den Babyloniern.

Von

Otto Eißfeldt.

In seiner Geschichte des alttestamentlichen Priestertums hat Graf Baudissin bei der Besprechung der Priester- und Leviten-Einkünfte, wie sie der Priesterkodex anordnet, an das Vorkommen der Zehntabgabe auf phönizischem, griechischem und römischem Boden erinnert und die Abhängigkeit des auf griechischem und römischem Boden sich findenden Zehnten von der phönizischen Sitte als möglich hingestellt.[1] Er hat damit die umfassendere Frage nach den Zusammenhängen der mannigfachen Zehntabgaben in der Antike angeschnitten, eine Frage, die wohl einer eingehenden Untersuchung wert wäre, um so mehr als ja der Zusammenhang der islamischen Zehntsitte einerseits und des im Mittelalter üblichen und auch in der Gegenwart noch vorkommenden christlichen Zehnten andererseits mit dem antiken Brauche nicht bezweifelt werden kann. Bei der Abfassung meiner „Erstlinge und Zehnten im Alten Testament“[2] habe ich diese umfassende Frage nie ganz aus dem Auge verloren. Indes handelte es sich zunächst darum, die geschichtliche Entwicklung der alttestamentlichen Zehntabgabe klar zu stellen. So habe ich mich dort damit begnügt, dies zu versuchen, und auf jene größere Aufgabe nur gelegentlich in einer Anmerkung hingewiesen: „Hier sei bemerkt, daß meiner Meinung nach irgendwelche Zusammenhänge zwischen dem staatlichen und dem kultischen Zehnten in Israel allerdings bestehen, wie ich überhaupt der Ansicht bin, daß die vielen und mannigfachen Zehntabgaben, die uns im Altertum bezeugt sind, eine gemeinsame Wurzel haben. Denn während es leicht denkbar ist, daß die Abgabe von Erstlingen in vielen Kulten unabhängig voneinander entstanden ist, wird man bei dem Zehnten, einer

1) S. 53, Anm.
2) Leipzig, Hinrichs 1917.

— wenigstens theoretisch — ihrem Umfang nach genau bestimmten Abgabe, eher geneigt sein, ihr vielerorts bezeugtes Vorkommen durch die Annahme geschichtlicher Abhängigkeit zu erklären".[1]

Es liegt nahe, wenn man die mannigfachen Zehntabgaben des Altertums auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen zu müssen glaubt, dabei an Babylonien als das Ursprungsland zu denken. Die Analogie vieler, auf Zahl, Maß, Gewicht, Kalender u. dgl. sich beziehenden, Einrichtungen und Vorstellungen des Altertums und der Gegenwart, die sicher aus Babylonien herzuleiten sind, nötigt fast zu dieser Annahme. Es fragt sich, ob eine Prüfung der babylonisch-assyrischen Quellen dieser Annahme recht gibt.

In der Tat scheint sich bei der Befragung der in Betracht kommenden Quellen diese Vermutung zunächst zu bestätigen. Sowohl die staatliche Steuerordnung als auch das kultische Abgabenwesen sind schon im hohen babylonischen Altertum reich entwickelt. Zwei Jahrtausende vor dem Auftreten der Israeliten in der Geschichte finden wir in Sinear Staaten mit straffer Organisation, die die Leistungen ihrer Untertanen aufs höchste gesteigert hatten[2], und aus gleich alter Zeit haben wir eine Fülle von Zeugnissen, die von Weihgeschenken und Abgaben an die Tempel berichten.[3] Zur Zeit Hammurabis vollends ist beides, die staatliche Steuerordnung und das kultische Abgabenwesen, höchst ausgebildet, und die hier reichlich fließenden Quellen setzen uns in den Stand, uns von den Dingen ein anschauliches Bild zu machen.[4] Das Gesagte gilt auch von den Assyrern, die ja in ihrer Kultur und in ihrer Religion in hohem Maße von Sinear abhängig sind. Eine große Menge von Termini für staatliche und kultische Abgaben, die sich z. T. noch nicht scharf voneinander abgrenzen und in ihrer genauen Bedeutung bestimmen lassen, zeigt, wie mannigfacher Art diese Abgaben gewesen sein müssen. Ein paar mögen genannt werden. *biltu* und *madattu* „Tribut und Abgabe" werden in der Regel von den, den fremden unterworfenen Völkern auferlegten, Leistungen gebraucht. *miksu* und *makkasu* bezeichnen Abgaben von Staatsangehörigen. Zum gleichen Stamme gehört das Wort ^{amêl} *mâkisu*, das unserem „Steuer-

1) S. 155, Anm.

2) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. I. Bd., 2. Hälfte. 3. Aufl. 1913, S. 448. 495 u. ö.

3) Ebenda S. 448. 476. 480f. u. ö.

4) Vgl. etwa Kohler-Ungnad, Hammurabis Gesetz. Bd. III 1909, S. 259—261; Bd. IV 1910, S. 99; Bd. V 1911, S. 126f.

einnehmer" entspricht. *ṣabâtu* bedeutet: Steuer eintreiben. Häufig wird Städten und Bezirken die Befreiung von staatlichen Abgaben, meist zugunsten eines Tempels, zugesprochen. *zakû* II 1 „von Abgaben befreien" wird dann gebraucht; vom gleichen Stamme kommen das Substantiv *zakûtu* „Abgabenfreiheit" und das Adjektiv *zakû* „abgabenfrei" vor. — Für kultische Abgaben findet sich am häufigsten *SA-DUG* sumerisch und *sattukku* akkadisch, soviel wie feststehende Abgabe bedeutend.[1] Sehr häufig wird auch *ginû* für kultische Abgabe gebraucht, ohne daß sich dieser Terminus von *sattukku* immer scharf scheiden ließe.[2] *ḳîštu*, Plural *ḳîšâte*, wird nicht so sehr von regelmäßigen als von außerordentlichen Leistungen an die Gottheit, von Geschenken, gebraucht, ebenso *igisê*. Ein allgemeines Wort für Gabe ist *nidintu*. *iskêti* bedeutet „Einkommens-Rechte", „rechtlich jemandem zustehende Anteile an kultischen Abgaben". *irbu* ist Eingangs-Abgabe. *šarâku* „schenken" wird häufig von Schenkungen an die Tempel gebraucht, ebenso *dagâlu* III, 1 „zueignen" und *daḫâdu* II 1 „mit Vorrat versehen".

Aber so mannigfach diese sich auf Abgaben beziehenden Termini sind und so ausgebildet das Abgaben-System, von dem sie Kunde geben, den Zehnten sucht man vergebens darunter. Erst seit etwa 600 v. Chr., auf Tafeln, nach Nebukadnezar II datiert, zuerst, ist er bezeugt, und von da ab reißen die Zeugnisse für sein Vorhandensein nicht ab; bis auf Alexanders Zeit sind sie reichlich vertreten.[3] Ich sehe dabei ab von der in Pseudo-Aristoteles' *Οἰκονομικῶν* liber II sich findenden Angabe — die weiter unten im Wortlaut mitgeteilt werden wird — daß es in Babylonien ein altes Gesetz gebe, nach dem die Einfuhr dem Zehnten unterliege, ein Gesetz, das, zur Zeit Alexanders in Vergessenheit geraten, von dem schlauen Rhodier Antimenes wieder hervorgeholt sei und ihm zur Aufbesserung der Finanzen die Hand-

1) Vgl. JOH. JEREMIAS, Die Kultustafel von Sippar in: Beiträge zur Assyriologie. I 1890, S. 268—306. S. 279.

2) JOHNS' (Babylonian and Assyrian Laws, Contracts and Letters. 1904, S. 208) Scheidung: *ginû* or fixed customary daily payment, *sattukku* or fixed monthly payment trifft zwar in vielen Fällen zu, wird aber nicht allen Stellen gerecht.

3) Die meisten hier in Betracht kommenden Tafeln finden sich in STRASSMAIERS Babylonischen Texten, Heft I—XII, 1889—1897 (vgl. dazu TALLQUIST, Die Sprache der Kontrakte Nabû-nâ'id's. Diss. Helsingfors 1890 — unter *ešru*) und in Babylonischen Texten, Heft VI B von EVETTS 1892 (vgl. Index IV unter *ešru*).

habe geboten habe. Die Erzählung, die ganz anekdotenhaft klingt, macht nicht den Eindruck der Glaubwürdigkeit. Trotzdem kann die Nachricht von dem Vorhandensein eines die Einfuhr treffenden Zehntgesetzes historisch sein. Aber die Angabe von einem „alten Gesetz" (*νόμου παλαιοῦ*) ist zu ungenau und zu unbestimmt, als daß viel mit ihr anzufangen wäre. Ein seit 300 und weniger Jahren bestehendes Gesetz kann ebensogut als „alt" bezeichnet werden wie ein vor 1000 und mehr Jahren eingeführtes. Wenn Rob. Smith, auf diese Stelle gestützt, erklärt: „Diese Steuern (darunter der Zehnte) sind unter den Einkünften der orientalischen Herrscher, wie schon seit sehr alter Zeit, von besonderer Wichtigkeit. Die babylonischen Herrscher erhoben einen Zehnten von der Einfuhr"[1], — so muß gesagt werden, daß das Fundament zu schwach ist, um einen solch schweren Bau zu tragen.

Die Tatsache von dem verhältnismäßig späten Auftreten des Zehnten in den babylonischen Quellen ist ja allerdings erstaunlich. Kein Wunder, daß man häufig, ohne die Quellen erst eingehend zu prüfen, das höhere Alter des babylonischen Zehnten stillschweigend vorausgesetzt und auch ausdrücklich behauptet hat. Zu denen, die das hohe Alter des Zehnten in Babylonien ausdrücklich behaupten, gehört — außer dem schon genannten Rob. Smith — auch Winckler, der in dem, schon in sehr früher Zeit bezeugten, *sattukku* den Zehnten sieht. Zu Gen 14 20 bemerkt er[2]: „Malki-ṣedeḳ erhält den Zehnten, das ist die *sedâḳa* = *satuku*, die Gerechtsame, d. h. die Tempelsteuer. Je nach den verschiedenen kosmischen Einteilungssystemen besteht ein verschiedener Prozentsatz, der diese Gerechtsame, d. h. was gerechterweise als den Göttern gebührend durch das anerkannte kosmische System, also durch die Religion nachgewiesen wird (sic!). So bestimmt die Religion die Grundlagen der Gesetzgebung, eine Erleichterung solcher Lasten, also eine *seisachtheia*, kann nur mit einer religiösen Umwälzung, einer neuen Gesetzgebung und der Durchführung eines anderen kosmischen Systems erfolgen. Denn alles hängt organisch zusammen. Hier wird also der verhältnismäßig geringe Satz des Zehnten verlangt". Aber die Beweiskraft dieser Sätze wird nur wenigen einleuchten. Zunächst ist es fraglich, ob *sattukku* ein von Haus aus semitisches Wort ist und dem hebräischen צְדָקָה entspricht. Näher liegt es doch wohl, an sumerische Herkunft (*SA-DUG*) zu denken. Aber

1) Die Religion der Semiten. Deutsche Übers. von Stübe. 1899, S. 190.
2) Altorientalische Forschungen. 3. Reihe, Bd. 3, Heft 1, 1906, S. 408.

selbst wenn *sattukku* mit dem Stamme צדק zusammenhinge und die Gerechtsame bedeutete, ist immer noch nicht ausgemacht, daß es soviel wie der Zehnte ist. Diese Behauptung fällt mit der Leugnung des „kosmischen Systems" WINCKLERS, ganz abgesehen davon, daß mir nicht klar ist, wie dies gerade auf den Zehnten führt.

Ernster zu nehmen ist die auf dem Vorkommen des Titels *ràb ešrête* — falls die Zeichen so zu lesen sind — in einigen Tafeln der Kuyunjik-Sammlung des Britischen Museums beruhende Behauptung von dem Vorhandensein des Zehnten in assyrischer Zeit. In K 4395, Kol. III, Z. 22 findet sich, umgeben von anderen Titeln, der Titel *ràb X-te*, was wohl als *ràb ešrête* zu fassen ist. Aus dem Zusammenhang ist für die Bedeutung dieses Titels nichts zu ersehen. So wäre man an sich wohl berechtigt, für ihn die Bedeutung „Einsammler des Zehnten" oder „Eigentümer des Zehnten" anzunehmen.[1] Die erste Bedeutung „Einsammler des Zehnten", „Beamter, der den Zehnten einzutreiben und abzuführen hat" würde zu einigen Angaben aus den babylonischen Tafeln STRASSMAIERS gut passen; hier ist öfter von Beamten die Rede, die über den Zehnten gesetzt sind.[2] Indes läßt sich hier nichts Sicheres ausmachen; es bieten sich, wie gleich gezeigt werden soll, noch andere Möglichkeiten der Auffassung. Weiter führen die anderen hier in Betracht kommenden Texte der K-Sammlung, da sie nicht ganz unbegründete Schlüsse aus dem Zusammenhang zulassen. In K 88 meldet ein *ràb X-te* von Niniveh dem König (*irrišu* „Bauer"[3]) eine Mondfinsternis. In K 78 meldet Ištar-nâdin-aplam, *ràb X-te* von Arbela, dem König die Unsichtbarkeit des Mondes für einen bestimmten Tag. Derselbe Ištar-nâdin-aplam nennt sich in K 297 *ràb X-te* der *A-BA* von Arbela. Nun ist es in der Tat, wie JOHNS a. a. O. mit Recht hervorhebt, sehr unwahrscheinlich, daß der Einsammler oder der Eigentümer des Zehnten mit astronomischen Beobachtungen etwas zu tun haben sollte. Man mag hier mit JOHNS eher an einen Beamten denken, der 10 Tage lang die astronomische Beobachtung zu halten hatte. Für K 297 freilich, wo der Genannte *ràb X-te* der *A-BA*, d. h. (?) der *dupšarrê* „der Schreiber", heißt, würde diese Bedeu-

1) Vgl. JOHNS, Assyrian Deeds and Documents. 3 Bde, 1898—1901. Bd. 2, 1901, S. 179.

2) S. u. S. 169.

3) Vgl. zu dieser Benennung des Königs A. JEREMIAS, das A. T. im Lichte des Alten Orients. 3. Aufl. 1916, S. 117, Anm. 4.

tung nicht gut passen. Für K 4395, wo der Sinn von *ràb X-te* offen gelassen worden ist, mag man an Ähnliches denken. Hier wäre auch die Bedeutung, die Delitzsch annimmt[1], *decurio* möglich.[2]

Daß die Formel *ana ešrâte*, die sich häufig in assyrischen Kontrakten des 7. Jahrhunderts findet (z. B. *kaspu ana ešrâte* [*X-meš*] *ana bêlêšu utar*), eine Formel, die sich irgendwie auf eine den Kontraktbrüchigen treffende Strafe bezieht, keinesfalls weder eine Abgabe an den Staat noch eine solche an den Tempel meint, und daher mit dem Zehnten in unserem Sinne nichts zu tun haben kann, betont Johns[3] mit Recht. Dabei kann es hier dahingestellt bleiben, wie das *ana ešrâte* zu verstehen sei; Johns teilt die verschiedenen Auffassungen mit.

Die in K 56, Kol. III, Z. 7 u. 8 sich findende Formel *miksi ešrêti* endlich setzt ebensowenig den Zehnten voraus wie die anderen genannten Stellen. Die voraufgehenden Zeilen *miksi mišlâni, miksi šalšâni, miksi rebâti* usw. zeigen, daß hier *ešrêti* nicht als Terminus für die Zehntabgabe gebraucht ist, sondern Zehntel, zehnte Teile bedeutet. Auch das alttestamentliche מַעֲשֵׂר, das in der Regel Terminus für die Zehntabgabe ist, kommt an zwei Stellen in der allgemeineren Bedeutung „der zehnte Teil" vor.[4]

So bleibt es dabei: die uns bisher zur Verfügung stehenden Quellen sagen von dem Vorhandensein des Zehnten in Babylonien vor etwa 600 nichts. Daß dieses Schweigen der Quellen kein Beweis gegen das Vorhandensein des Zehnten in älterer Zeit ist, versteht sich von selbst. Das testimonium e silentio, immer bedenklicher Art, ist auf dem Gebiet der Assyriologie, deren Ergebnisse bis zu einem hohen Grade von den Zufälligkeiten der Ausgrabungen und der Veröffentlichungen abhängig sind, ganz besonders unangebracht. Davon soll weiter unten noch die Rede sein. Zunächst aber handelt es sich einmal darum, den Quellenbefund darzulegen.

Die Zeugnisse über den babylonischen Zehnten, die wir haben, lassen über seine Art Folgendes erkennen. Als Empfänger des Zehnten kommen vor allem die Tempel in Betracht, in zweiter Linie anscheinend auch der König. Die weitaus meisten vom Zehnten handelnden Ur-

1) Assyrisches Handwörterbuch 1896, S. 149b.

2) In K 122, wo nach Johns a. a. O. der *bêl paḫâti* und der *ràb karmâni* beide als *ràb X-te* bezeichnet sein sollen, finde ich diese Bezeichnung bei Harper, Assyrian and Babylonian Letters. Bd. 1, 1892, S. 40f., nicht.

3) A. a. O. Bd. II, S. 179; Bd. III, S. 347—349.

4) Hes 45 11 14; vgl. meine Erstlinge und Zehnten, S. 16.

kunden setzen seine Ablieferung an einen Tempel voraus, und zwar wird fast immer der Tempel des Sonnengottes in Sippar Ebarra genannt.[1] Da ist also Šamaš der Empfänger, der auch einige Male ausdrücklich als Eigentümer genannt wird.[2] Einmal wird die Bêlit von Sippar als Empfängerin genannt[3], ein ander Mal erscheinen Bêl, Nabû, Nergal und Bêlit von Uruk.[4] In Nbk 430, wo Bêl, Nabû, Marduk als die Empfänger genannt werden, ist vielleicht ein vierter Gottheitsname und die Ortsbezeichnung ausgefallen; die Tafel ist beschädigt. Daß Sippar, Ebarra und Šamaš so sehr überwiegen, ist gewiß Zufall; die meisten Tafeln stammen aus Sippar.

In einigen Tafeln scheint der König als Empfänger genannt zu werden. Nbd. 899, Z. 6—10 heißt es: *naphar LXV GUR ŠE-BAR* [7] *Mar-duk ša muḫ-ḫi* [8] *eš-ru-u* [9] *ina šu-tu-um-mu šarri* [10] *it-ta-din*, was zu übersetzen sein wird: „Insgesamt 65 Gur Getreide [7] hat Mar-duk, der über [8] den Zehnten gesetzt ist, [9] in das Vorratshaus des Königs gegeben". Auch Nbd. 521, wo vom *bît bušû nidinit šarri* die Rede ist, in das der Zehnte gegeben wird (vgl. Nbd. 318), scheint den König als Empfänger im Auge zu haben; denn *bît bušû nidinit šarri* bedeutet Abgabenhaus des Königs, wobei man doch zunächst daran denkt, daß der König die Abgaben erhält, nicht daß er sie leistet. Aber bedenklich macht mich, daß doch wohl sicher derselbe Marduk, der nach der eben vorgetragenen Auffassung von Nbd. 899 ein königlicher Zehntenbeamter sein müßte, nach dem Zeugnis anderer Tafeln an den Tempel Ebarra den Zehnten abliefert.[5] Konnte er zugleich in des Königs und in des Tempels Diensten stehen?[6] Eigentümlich ist auch, daß in

1) Nbk. 234. 278. 354. 372; Nbd. 1. 2; Ev.-M. 1; Ner. 18 und viele andere.

2) Nbk. 98; Ner. 54 u. ö. 3) Nbd. 97.

4) Nbd. 270. 5) Nbd. 382.

6) Daß das *Marduk ša muḫ-ḫi eš-ru-u* in Nbd. 899, Z. 7f. durch: „Marduk, der über den Zehnten gesetzt ist" richtig wiedergegeben sei, könnte vielleicht bestritten werden. *ina* und *ana muḫḫi* ebenso wie *ina eli* kommen in Strassmaiers Kontrakten sehr häufig im Sinne von: auf Konto der und der Person, oder der und der Sache vor. Vgl. Zehnpfund, Babylonische Weberrechnungen in: Beitr. zur Ass. I. 1890, S. 492—536. S. 518 und Tallquist a. a. O. unter *eli* und unter *muḫḫu*. Indes scheint mir in Nbd. 899 diese Fassung ausgeschlossen. Außer Nbd. 899 und 382 erscheint Marduk noch öfter als Ablieferer des Zehnten, vgl. 462. 506. 814. 1085. Sollte er immer hier als Schuldner gemeint sein? Schwerlich. Vgl. auch 521, wo von Nabû-nâdin-aḫu, Sohn des Marduk, dieselbe Funktion wie vom Vater ausgesagt wird.

Nbd. 521, wo von der Ablieferung des Zehnten in das *bît bušû nidinit šarri* die Rede ist, gesagt wird, daß in diesem Zehnten das Maß der *sattukku* für den Monat Ululu enthalten sei. Das läßt doch wieder an den Tempel als den Empfänger des Zehnten denken. Aus der noch recht wenig umfangreichen Literatur über den babylonischen Zehnten läßt sich auch keine Klarheit gewinnen. 1901 sagt Johns[1]: „The *ešru* is continually mentioned howewer in the later Babylonian contracts, as ‚a tithe' payable to a king or temple". 1904 dagegen[2] sagt er von der Zahlung an den König nichts, sondern nennt nur den Tempel als Empfänger des Zehnten: „This is one of the most important dues from land. It was paid to the temple". Bedeutet dieser Satz eine Korrektur der Ansicht von 1901? Ich lasse die Frage, ob auch der König als Empfänger des babylonischen Zehnten in Betracht komme, offen und zweifle nicht, daß ein Assyriologe bei eingehender Prüfung der hierher gehörigen Urkunden hier sehr bald Klarheit schaffen würde. Einen staatlichen Zehnten scheint jedenfalls die schon erwähnte Stelle bei Pseudo-Aristoteles vorauszusetzen, den Zehnten von der Einfuhr, der uns sonst nicht bezeugt ist. Die Stelle lautet[3]: *Ἀντιμένης Ῥόδιος ἡμιόδιος γενόμενος Ἀλεξάνδρου περὶ Βαβυλῶνα ἐπόρισε χρήματα ὧδε· νόμου ὄντος ἐν Βαβυλωνίᾳ παλαιοῦ δεκάτην εἶναι τῶν εἰσαγομένων, χρωμένου δὲ αὐτῷ οὐθενὸς, τηρήσας τούς τε σατράπας ἅπαντας προσδοκίμους ὄντας καὶ στρατιώτας οὐκ ὀλίγους τε πρέσβεις καὶ τεχνίτας κλητοὺς τοὺς ἄλλους ἄγοντας καὶ ἰδίᾳ ἀποδημοῦντας, καὶ δῶρα πολλὰ ἀναγόμενα, τὴν δεκάτην ἔπρασσε κατὰ τὸν νόμον τὸν κείμενον.*

Als Geber des Zehnten werden häufig einzelne Personen genannt.[4] An anderen Stellen erscheinen bestimmte Kanäle, Bezirke und Städte.[5] Nbk. 220 zählt neben mehreren einzelnen Personen Genossenschaften von Hirten, Bauern und Gärtnern als zehntpflichtig auf. Ein Beauftragter, Nergal-uballiṭ, entrichtet für die Genannten den Zehnten. Ob dieser Nergal-uballiṭ einfach ein Beauftragter der Genannten ist, der von diesen die Einzelbeträge des Zehnten erhalten hat und nun den Gesamtbetrag an den Empfangsberechtigten abliefert, oder aber ein

1) Assyrian Deeds II, S. 179. 2) Bab. and Ass. Laws, S. 205.

3) Aristotelis opera, ed. Acad. Reg. Bor. Vol. II, 1831, S. 1352^b.

4) Nbd. 2. 97 u. ö.

5) Nbd. 483. 505. 506, Tafel 82—7—14, 111 bei Pinches, A Fragment of a Babylonian Tithe-List in: The Babylonian and Oriental Record. I. Vol. 1886/87, S. 76—78.

Bankier, der die fälligen Beträge zunächst auslegt, wird hier nicht klar. Zahlreiche analoge Fälle, vor allem aus dem Geschäftsbetrieb des Hauses Murašu[1], lassen aber an die letztere Möglichkeit denken. Die Zehntrechte waren übertragbar und konnten so Gegenstand des öffentlichen Verkehrs werden. Das zeigt besonders gut Nbd. 270: „[1] 2/3 Minen, 5 Sekel Geld, Zehnten [2] des Bêl, Nabû, Nergal und der Bêlit von Uruk, [3] Guthaben des Nabû-ṣâbit-ḳâtâ, des Hausmeisters [4] des Bêl-šar-uṣur, des Königssohns, das zu erhalten ist von [5] Nabû-kên-aḫê, dem Sektretär, dem Diener [6] des Bêl-šar-uṣur, des Königssohns, welche auf den Preis [7] des Nabû-karâbi-šime, seines Sklaven, [8] gegeben sind. An Geld 2/3 Minen, 5 Sekel hat Nabû-ṣâbit-ḳâtâ, [9] der Hausmeister des Bêl-šar-uṣur, des Königssohns, [10] aus der Hand des Nabû-aḫê-iddin [11] Sohns des Šula, Sohns von Egibi, [12] auf Konto von Nabû-kên-aḫê empfangen"[2]. Kohler-Peiser erklären so: „Der Bankier hat von Nabû-kên-aḫê den Sklaven Nabû-karâbi-šime um 2/3 Minen 5 Šeḳel gekauft — jedenfalls bleibt noch eine Kaufschuld in diesem Betrag übrig. Diese Summe berichtigt der Bankier dadurch, daß er die Zehntschuld des Verkäufers, des Nabû-kên-aḫê, im gleichen Betrag bezahlt". Die Erklärung wird zutreffen, nur scheint sie mir, wenn ich den Text recht verstehe, mißverständlich bzw. nicht erschöpfend. Sie klingt so, als ob der Hausmeister des Königssohns, bzw. der Königssohn selber, von Haus aus Träger der Zehntforderung wäre. Das ist doch aber wohl nicht der Fall. Bêl, Nabû, Nergal und Bêlit von Uruk werden ja ausdrücklich als Eigentümer des Zehnten genannt.[3] So werden die geschäftlichen Manipulationen noch komplizierter: Nabû-kên-aḫê schuldet seinen an Bêl usw. zu entrichtenden Zehnten dem Nabû-ṣâbit-ḳâtâ, sei es daß dieser den Betrag ausgelegt, sei es daß die Tempel ihre Forderung an ihn abgetreten haben. Für den Schuldner zahlt ein Dritter, indem er damit gleichzeitig eine eigene Schuld berichtigt. — Aber mag der Text so oder so verstanden werden müssen, jedenfalls zeigt er, daß der Zehnte nicht immer eine einfache Leistung des

1) Vgl. The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania. Ser. A, Vol. IX, 1898 und Ebeling, Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylonien (Wiss. Beil. . . des Humboldt-Gymn. in Berlin) 1914.

2) Vgl. Kohler-Peiser, Aus dem Babylonischen Rechtsleben. IV, 1898, S. 7f.

3) Vgl. auch Johns, Ass. Deeds II, S. 179: „Belshazzar also paid tithe, through his majordomo, to Bêl, Nabû, Nêrgal and Bêlit of Erech (Nbd. 270)". Das läßt auf ein ganz anderes Verständnis des Textes schließen.

Pflichtigen an den Berechtigten war, daß vielmehr mannigfache Glieder sich zwischen beide einschieben konnten.

Was die Gegenstände angeht, von denen der Zehnte gegeben wird, so sind sie sehr mannigfach. Am häufigsten erscheinen Getreide[1] und Datteln.[2] Weiter werden Sesam[3], Öl[4], Rindvieh[5], Schafe[6], Zypressen[7] und Kleider[8] genannt. Häufig erscheint auch Geld als Gegenstand des Zehnten, wobei es in einigen Fällen als Ersatz für Materialien bezeichnet wird[9], in anderen an sich der Zehntpflicht zu unterliegen scheint.[10]

Die Höhe der Zehntleistung scheint sich bald nach dem Umfang des Acker- oder Weidelandes, bald nach dem Einkommen, bald auch nach der Person gerichtet zu haben. Die Tafeln, in denen nach Bezirken oder Städten der Zehnte eingezahlt wird, lassen an die zuerst genannte Möglichkeit denken. Die Parallelität des zehntpflichtigen Landes mit dem „Bogenlande" kann hier, wenn man die Dinge gründlicher erforschen will, der Untersuchung den Weg zeigen. Der seit etwa 700 häufig vorkommende Terminus „Bogenland" bedeutet irgendwie Lehnsland, das Abgaben und anderen Leistungen an den Lehnsherrn unterliegt.[11] Dieser Ausdruck „Bogenland" (*bît ḳaštu*) findet sich mehrere Male in den in Band IX der Bab. Exp. . . Penns. veröffentlichten Texten, und in einem dieser Texte steht *bît ešru* offenbar im selben oder doch im ähnlichen Sinne wie *bît ḳaštu*.[12] — Anders muß die Zehntpflicht geregelt gewesen sein, wenn, wie Nbd. 290, Kleider als Zehnter gegeben werden, vermutlich von Webern.[13] Hier wird die Höhe des Einkommens maßgebend gewesen sein. — Wieder anderer Art ist Nbd. 2, wo vom Zehnten des Königs die Rede ist: „[1] 6 Minen Gold, Zehnten [2] des Königs, hat man im Tore [3] von Ebarra gegeben. [4] 26. Siwan,

1) Nbk. 153. 215. Nbd. 318. 505 u. ö.
2) Nbk. 234. 354. Nbd. 902 u. ö.
3) Nbd. 362. 596. 640.
4) Nbd. 185.
5) Nbd. 768. 1071.
6) Kyr. 247.
7) ebenda. 8) Nbd. 290.
9) Nbd. 119 für Getreide, Nbd. 382. 384 für Datteln.
10) Nbd. 1. 2. 270, Tafel Bu. 88—5—12, 619 bei Delitzsch, Handel und Wandel in Altbabylonien. 1910, S. 46 — aus dem 6. Jahre Alexanders.
11) Vgl. Kohler-Ungnad, Hundert ausgewählte Rechtsurkunden. 1911, S. 76.
12) Tafel 45, Z. 9f. und 19, s. auch S. 36.
13) Vgl. Zehnpfund a. a. O.

[5] Jahr der Thronbesteigung [6] Nabû-nâ'id's, Königs von Babylon". JOHNS[1] meint aus dem hohen Betrage folgern zu müssen, daß es sich hier um eine einmalige, bei der Thronbesteigung fällige, Abgabe handle. Indes ist die Summe (etwa 3000 g Gold)[2] für einen König auch als wiederkehrende Abgabe wohl nicht zu hoch. — Der Zehnte einer Königstochter wird Nbd. 1043, der eines Königssohnes Nbk. 393 erwähnt. In diesen Fällen scheint die Zehntpflicht an der Person zu haften.

Es sind nur wenige Züge des babylonischen Zehnten, auf die eben hingewiesen worden ist, und auch in dieser kurzen Schilderung mußten noch einige Fragen offen gelassen werden. Trotzdem genügt das Gesagte zu einer Vergleichung des babylonischen Zehnten mit der alttestamentlichen Zehntsitte. Auf den ersten Blick erhält man den Eindruck, daß das babylonische Zehntwesen viel reicher entwickelt ist als das alttestamentliche. Der alttestamentliche Zehnte ist beschränkt auf Korn, Most und Öl[3], der babylonische Zehnte umfaßt einen weit größeren Kreis von Gegenständen. Auch der alttestamentliche Zehnte kann unter Umständen durch Geld abgelöst werden[4], aber das bleibt doch eine Ausnahme, während in Babylonien die Zahlung durch Geld offenbar nichts Ungewöhnliches war, und auch das Geld an sich der Zehntpflicht unterlag. Der alttestamentliche Zehnte entspricht der Stufe der Naturalwirtschaft, der babylonische der der Geld-, ja der Scheckwirtschaft. Im Alten Testament trägt der Zehnte einen höchst persönlichen Charakter. Noch das Deuteronomium, das freilich selbst schuld daran ist, wenn dann sein persönlicher Charakter immer mehr schwand, ordnet die persönliche Ablieferung des Zehnten am Heiligtum an, wobei eine Opfermahlzeit stattfindet. In Babylonien ist der Zehnte ein einfaches Geschäft geworden, dem man von seinem ursprünglichen Opfercharakter — der wird auch hier vorauszusetzen sein — nichts mehr anmerkt. Dieser Unterschied des alttestamentlichen Zehnten von dem babylonischen ist bezeichnend für den Abstand der beiden Kulturen — auch eine Warnung, die Höhenlage der alttestamentlichen materiellen Kultur der Babyloniens zu sehr anzugleichen.

Diese entwickelte Art, in der uns der Zehnte in Babylonien entgegentritt, macht es im hohen Grade wahrscheinlich, daß er in der

1) Ass. Deeds II, S. 179.
2) Nach JOHNS, Bab. .. Laws, S. 398.
3) Vgl. meine Erstlinge und Zehnten passim.
4) Dtn 14 24.

Zeit, in der er uns zuerst bezeugt ist, schon eine lange Geschichte hinter sich hat. Wenn man von hier aus die Dinge betrachtet, wird man noch weniger geneigt sein, aus der Tatsache, daß vor 600 uns der Zehnte in Babylonien nicht bezeugt ist, auf sein Nichtvorhandensein vor diesem Zeitpunkt zu schließen. Zusammenfassend läßt sich sagen: Die äußere Bezeugung läßt den babylonischen Zehnten erst nach 600 auftreten, aus inneren Gründen aber muß auf sein viel höheres Alter geschlossen werden. So ist doch die Abhängigkeit des alttestamentlichen Zehnten von dem babylonischen nicht unmöglich.

Bemerkungen zur Bildung des semitischen Pronominale an der Hand des Hebräischen.

Von

Wilhelm Frankenberg.

Das Pronomen der dritten Person lautet im Hebräischen für den Singular *hū*, mit dem Feminin *hī*. Da einige Sprachen, vgl. assyrisches *šū* — *šī*, mehri und soq. *se*, *si* im Femininum, im Anlaut einen Zischlaut zeigen, hat man den Hauchlaut als eine Entartung eines ursprünglichen *s* (*š*) erklären wollen, oder ihn gar, wie Dillm.-Bez. § 62b, als eine „Abkürzung" von dem in den südarabischen und abessinischen Sprachen häufigen *tū* (*tī*) aufgefaßt. Aber ein solcher lautlicher Übergang ist mit Sicherheit im Semitischen nirgends zu belegen und seine Annahme scheint mir ein Rest der Übertragung der vom indogermanischen Sprachgebiete entlehnten Behandlung der Sprache auf das Semitische zu sein, zudem auch auf dem Irrtum zu beruhen, als ob man durch die Zurückführung einer Form auf ihren früheren Lautbestand dem Verständnis näher komme. Man wird besser daran tun, die fraglichen Formen *šu* und *hu* als zwei durchaus selbständige Ausprägungen im Semitischen aufzufassen, — Ausprägungen freilich, die wir noch in ihre Elemente zu zerlegen fähig sind. Wir erkennen in hebr. *hu* eine Zusammensetzung aus den beiden deiktischen Elementen *h* und *u*: wie הֵן = *h* + *en* (in *inna* usw.), הַ (fragend) = *h* + *a*, *hekh* = *h* + *ekh* usw., so ist auch sicherlich *hū* in *h* + *u* zu zerlegen; dabei ist zu beachten, daß *h*, wie alle deiktischen Konsonanten, natürlich nur eine Abstraktion, aber eine für das Verständnis der Sprache notwendige, wie so viele anderen, ist. Dagegen ist *u* — wie im Assyr. *ū*, *ūma* — eine wohlbekannte Partikel; es ist wohl der schwächste deiktische Vokal, den wir im hebr. וּ oder *ua* wieder finden. Denn die bloße Addition einer Aussage zu einer anderen ist schon eine ungeheure Abstraktion: jede Anknüpfung vermittelt sich — auch jetzt noch,

wenn auch nicht deutlich empfunden — psychologisch durch eine Art *tanbīh* des Sprechenden an den Hörer, eine Hervorhebung des betreffenden Wortes; vgl. das enklitische *ma* im Assyrischen bei der Verbindung von Verben mit dem Gebrauch desselben *ma* im Äthiopischen, ferner den Gebrauch des enklitischen *hī* oder *nī* — oft mit voraufgehendem *wa* im Äthiopischen (Beispiele Dillm.-Bez. S. 363) und die parallele Verwendung des enklitischen *wen* oder *nᵉ* im Tigrina (Praetorius S. 252); im weiteren Umkreis gehören in dies interessante Kapitel Erscheinungen wie *anāku u kāšu* im Assyrischen und das *waw elmusāḥabat* im Arabischen. Daß *u* resp. *i* allein ein demonstratives Element ist, geht auch aus den äthiop. Pronomen *we·ᵉtu* und *je·ᵉti* hervor, die nichts anderes sind als *u*, *i* resp. *ua*, *ia* + *tu* (*ti*); das äthiopische *hᵉja*, korrelativ zu *zeja*, entspricht genau dem arabischen *hija* (= hebr. *hī*, denn *ĭa* und *ī* haben denselben deiktischen Wert) und zeigt in dieser Sprache noch die ursprüngliche lokale Verwendung, aus der alle Pronomina hervorgegangen sind. Dasselbe deiktische *ī* haben wir — von vielen anderen Beispielen abgesehen — auch im äthiopischen *je·ᵉxē* = jüdischem אִיזִי, jetzt, im Gegensatz zu dem auf das Entferntere Weisenden אז = *ā* + *zĕ*, die dasselbe Verhältnis markieren wie jüdisches אִיהוּ er, gerade der — gegen אָהוּ (ההוא). Rein, d. h. ohne konsonantischen Beilaut erscheinen die deiktischen Laute *u* und *i* auch im Arabischen häufig: auf sie gehen die arabischen Partikel *wă* (*wallāhi* u. ä.), *wā*, *waj* einerseits, *ī*, *jā*, *ijja* andererseits zurück. Die den Akkusativ anzeigende Partikel *ijjā* hat man, hauptsächlich auf Grund des mehr zufälligen Zusammentreffens der entsprechenden Funktionen im Syntaktischen, schon mit aram. יה zusammengestellt; näher und richtiger wird יה, von dem natürlich das demonstrative יה, jener, nicht zu trennen ist, zu dem Anruf *jā* im Arabischen gezogen. In יה erscheint *jā* durch ה erweitert, wie in aramäischem und syrischem *wat* (כות, הכות — auch הלות?) arab. *wa* mit demselben *t* vermehrt ist. אות im hebräischen und im jüdischen Sprachgebrauche geht auf das verwandte arabische *au*, äthiopisches *ô* usw. zurück, nicht direkt auf וָה *wā*.

hā und *hī* sind Schwestern von dem bekannten allgemein semitischen Deutewort *hā*. Dies Demonstrativum ist nicht so sicher und nicht so übereinstimmend für persönliche oder sachliche Dienste festgelegt oder für ein bestimmtes Geschlecht bestimmt worden wie jene beiden anderen; es wird, oft in derselben Sprache verschieden, verwandt als Deutewort allgemeinster Bedeutung und läßt uns damit einen

Blick tun in einen älteren Zustand der Sprache, in dem z. B. die Geschlechter der Demonstrativen noch nicht so streng geschieden waren wie jetzt. Die große Mannigfaltigkeit in der Ausbildung des Geschlechtsunterschiedes bei den verschiedenen Sprachen, das Bestreben ursprüngliche communia zu differenzieren und die Geschlechter, womöglich noch auch den Dualis wie im Arabischen zu unterscheiden, die Tatsache, daß „männliche" Formen in der einen Sprache weiblich, „weibliche" in der anderen Sprache männlich verwandt werden, zwingen uns neben anderen Gründen zu der Überzeugung, daß diese Ausbildung der betr. Unterschiede kein alter und gemeinsamer Besitz ist. — *hā* erscheint in allen Sprachen besonders häufig in Zusammensetzungen wie *hā-n, hana, hade, hada, hākā, hakanna, hāiden,* arab. *hā·a zaidan, hā-tī, hatū* usw. *Mufaṣṣ.* S. 61, *hā-ka, hākum* ibid. 64. Das vokalische Element tritt auch nicht selten rein als *ā* auf in Verbindungen wie aram. אָכַן, אָדָא, hebr. אָכֵן, אָז, ägypt.-arab. *ā-di, ā-hom.* Eine stärkere deiktische Kraft besitzt das kurze *ă*, wie es in arabischem *ă* als Fragepartikel und als Anruf rein vorliegt. Diese doppelte Verwendungsmöglichkeit erklärt sich auch hier lediglich aus der psychologischen Wirkung des *tanbīh.* Dieselbe Erscheinung finden wir wieder im Gebrauch des hebräischen Artikels *hă*, der = *h* + *ă* zu erklären ist. Das Fragewort *hă* und der Artikel — der bekanntlich auch dem Anruf dient — sind dasselbe deiktische Element: die eigentliche Frage liegt in dem durch sprachliche Mittel nicht wiederzugebenden Ton, sie erhält durch das Demonstrativum lediglich eine — nicht notwendige — Unterstützung materieller Art. Die kleinen Unterschiede, die die Überlieferung in der Behandlung des hebräischen *hă* aufweist, können an der ursprünglichen und wesentlichen Identität beider Laute nicht irre machen. So gehört auch der arabische Artikel *al* mit dem (demonstrativen und) fragenden *hăl* und weiterhin mit dem hebr.-aramäischen הַל, לְהַל zusammen. Statt des konsonantischen deiktischen Elementes *h* können natürlich nach Erfordernis der Rede andere (stärkerer oder schwächerer Kraft) treten wie *š* in assyrischem *ša*, hebr. שֶׁ׳ (שָׁם *ša-m*) oder *t* (*ta*), *k* (*ka*), *z* (*za* äthiopisch), *l* (*lă*), *m* (*mă*), *n* (*na*, נא-).

Neben *ă* findet sich das (schwächere) Deiktikum *ai.* Aus allgemeinen Gründen, die ich hier nicht entwickeln kann, vermute ich, daß es in der Skala der deiktischen Elemente schwächer ist als *ă* und etwas stärker als *ā*, etwa in der Mitte zwischen beiden Lauten stehend. Daß *ai* und *ā* sich in der Beziehung nahe stehen, geht m. E. aus der Tatsache des häufigen Wechsels beider deutlich hervor; an die rein

lautliche Bedingtheit dieses Wechsels wird man schwerlich glauben können: er wäre gewiß nicht möglich, wenn nicht der Sinn dieser Laute eng verwandt wäre. So finden wir im Hebräischen *ān* (אנה) neben *ain* (wo?), im Arabischen *hai-ta* (*u*, *i*) neben *hā-ti*, *haiḍa* (syrisch) neben gewöhnlichem *hāḍā*, *haika* neben *hāka* und den fast durchgehenden Wechsel im Jüdisch-Aramäischen zwischen den im Syrischen und sonst auseinander gehaltenen Korrelativen *aida*, *haida* — *hada*, *aika*, *haika* — *haka*, *hekanna* — *hakanna*, *hai(e)len* — *hālen* usw. Sehr beachtenswert sind die Parallelen *aina* — *hana*, *aida* — *hade*, *aika* (— *anna*) — *hāka* (— *anna*), *ailen* — *hālen* u. a. im Syrischen. Man erklärt wohl allgemein *aina* und *hana* als entstanden aus *aidᵉna* resp. *hādᵉna*, *ailen* und *halen* als entstanden aus *ai-* resp. *hā-illen*, entsprechend *hānon* (*hanen*) aus *hā-ennon* (*ennen*), weil die Sprache sie als Plurale zu dem nicht mißzuverstehenden *hau* (*hā* + (*h*)*u*) und *hai* (*hā-i*) setzt. Die Folge dieser Position sind dann weiter so gewalttätige Behauptungen, daß das bab.-talm. *hānē* (com.), im Sprachgebrauch dem gewöhnlichen *hālen* entsprechend, lautlich aus *hālen* (das also = *hā-illen* sei) entstanden sei, ebenso das talmud. אינך lautgesetzmäßig aus *ai-illek* (!) sich entwickelt habe, weil nämlich diese Form *ainekh* das Schicksal hat, im Sprachgebrauch als Plural zu *aidekh* zu gelten; das kommt bei der naiven Methode, die ihrem Ursprunge nach oft ganz verschiedenen, aber zufällig mit derselben grammatischen Etikette versehenen Gebilde als lautlich identisch zu vergleichen, heraus, statt, unbeirrt durch ihre mehr oder weniger zufällige grammatische Verwendung, die zusammengehörigen Gebilde selbst nebeneinander zu stellen. So soll ferner das gemeinaramäische *hāden* im palästinischen Talmud eine doppelte Ausprägung erhalten haben: einmal mit Erhaltung des zweiten Vokales in הדין(א), dann zur Abwechselung einmal mit Erhaltung des ersten Vokales in הן(א); vor diese *hēn* resp. *hān* sei dann noch einmal das demonstrative *ā* getreten und so seien die geschlechtslosen *a-hēn* und *ā-han* = hic, haec entstanden. In Wirklichkeit ist הין nichts anderes wie *ain-* und *a-hēn* = (*h*)*ain-a*, im syrischen *ainā* ist das deikt. *ā* angehängt, im jüd. Wort ist es vorangestellt, vgl. den Artikel (*bait-a* = (*h*)*a-bait*), *hāḏe* und *ḏaha*, *haḏi* und *ḏiha*, *hāḏik* — *ḏikha* u. ähnl. (Oman). Dies הין ist gleichbedeutend mit הֵן, mit dem es im Singular gerade so wechselte wie im Plural *hālen* und *hailen* (אילין). Es ist durchaus verkehrt, syr. *aina* zu einem ursprünglichen Fragewort zu stempeln. So gewiß es für mich ist, daß syrisches *ainā* lediglich arabisches *aină* ubi? ist und ebensowenig wie

jenes auf *aidᵉna* zurückzuführen ist, so klar scheint es mir andererseits zu sein, daß einmal *aina* wie überhaupt *ai-* ein ursprüngliches Demonstrativ ist und zum andern, daß zwischen dem (älteren) lokalen und dem sogen. pronominalen Gebrauch dieser Bildungen kein fundamentaler, genauer kein materieller, durch die lautliche Zusammensetzung der ursprünglichen Formen begründeter Unterschied besteht. Das erstere legt nicht nur die durchgehende Parallele des arab. *ă* (vgl. oben) nahe, sondern es wird durch die verschiedenen Verwendungen von *ajju, ajjuhā*, die sich lediglich aus der deiktischen Bedeutung als der ursprünglichen erklären lassen, bewiesen; insbesondere ist *ajju-hā* seinen Elementen nach *aj* + *hā* wie das besprochene אהין oder ההין *hā* + *aj(u)* ist. Was die pronominale Verwendung der alten ursprünglich lokativen Deutelaute angeht, so drängen sich bei einigem Nachdenken Beispiele genug auf; ich erinnere nur an die pronom. Verwendung der ursprünglich ganz neutralen *ta* und *ka* Deutewurzeln, die z. B. in alter Verwendung in hebr. כֹּה, arab. *tallahi* vorliegen und an den Gebrauch von *aina* in arabischen Dialekten Syriens, Ägyptens und Tunis. Das „rätselhafte Fragewort" *aina* in der persönlichen Bedeutung: wer, welcher — welche? vgl. Nöldeke Beiträge S. 14, ist lediglich das nackte *aina* = *ubi* des Schriftarabisch, wie schon Spitta (S. 80 der Grammatik) richtig gesehen hat. Und damit man das *ai-nă* richtig verstehe, bieten die Dialekte daneben auch *ai-mă* oder *a-ma* in derselben persönlichen Verwendung, als wenn man hebräisch sagen wollte אי־מה. Hinter und neben den rein lokalen Deutewörtern noch ein ursprüngliches, dem Persönlichen reserviertes Gebiet zu suchen, geht nicht an. — Es ist nicht möglich, das syrische *hānō-n* von *hāna* zu trennen, weil die Sprache im Gebrauch *hāle-n* als Plural zu *hana* und *hanon* zu *hau* gezogen hat. Die Sprache hat ganz souverän *hālen* als Plural zu *hana* gegen *hāno-n* bevorzugt, weil die Laute in *halen* gegen *hanon* das Nähere besser bezeichnen; mit *ille-n* resp. *enno-n* haben beide so wenig zu tun wie das bab. Talm. *hānē* (s. oben).

Wir haben im Vorhergehenden schon nebenbei die Bildung des Plurals auf unserem Gebiete gestreift. Man darf nicht glauben, daß die Sprache für die Erzeugung der Empfindung des Plurals auf eine mechanische Veränderung des Singularis angewiesen ist oder überhaupt mit denselben Elementen, die als Singularis Verwendung gefunden haben, arbeiten müsse. Die Parallelle *ani-anaḥnu, ze-elle, ti* (*qatalti*)*-na, nu* (*qatalnu* etc.) im Hebr. (Aram.), *zĕku-ent·ku-elku* im Äthiop., *ḏa-ulā*; *ḏāka-ulāka* im Arabischen zeigen, daß das nicht der

Fall ist; diese demonstrativen Paare haben den Lauten nach nichts miteinander zu tun, die Sprache hat sie einfach so zueinander gefügt, wie sie nach ihrer deiktischen Wirkung zueinander paßten. Uns kommt es wohl so vor, als ob eine mechanische Veränderung der Laute nach dem Schema des Nominale (Verbale) das Nächstliegende wäre; das ist aber ebenso ein Trugschluß, als wenn man die mechanische Bildung des Femininums zum männlichen Tiere für natürlich hält. Der Plural des demonstrativen *hū* (-*hī*) wird gemeinsemitisch gebildet, indem ein deiktisches Element, das in seiner Wirkung bedeutend schwächer ist als jenes, verwertet wird. Alle Gedanken, daß der Plural des Pronomens etwa durch Addition er + er gebildet sei, sind aufzugeben, weil sie von einem anderen sprachlichen Gebiete entnommen in die Irre führen. Für den demonstrativen Gebrauch stehen dem Semitischen eine ganze Skala deiktischer Elemente zur Verfügung, die nach ihrer Abstufung verwendet das hervorrufen, was wir auf diesem Gebiete Singularis und Pluralis nennen; das schwächere, allgemeinere, undeutlichere Deiktikum ruft im Verhältnis zu dem stärkeren die psychologische Empfindung des Pluralis hervor. Das ist jedenfalls die älteste uns erreichbare Form der Pluralbildung, die auf diesem Gebiete des Demonstrativen bodenständig und allein anwendbar ist; es gibt aber noch eine andere Methode der Pluralbildung, die von dem Nominale (Verbale) hergenommen und deshalb weniger ursprünglich ist, die mechanische Pluralisierung — s. v. v. — des Singularis, wie schon im hebr. *anū* zu *ani*, arab. *alladi* — *alladīna* oder gar *alladūna* u. a.

Das schwächere deiktische Element, von dem in unserem Falle die Rede ist, ist das konsonantische *m* (*n*). Zwischen beiden Konsonanten besteht, wo sie in einer Sprache zusammen verwandt werden, wieder ein Unterschied, insofern *m* wieder schwächere deiktische Wirkung als *n* zu besitzen scheint. Ich schließe das aus dem assyr. *ammū* „jener" im Gegensatz zu *annū* „dieser", einem Gegensatz, der sich übrigens auch in dem Verhältnis der arabischen Partikel *ammă* zu *anna* widerspiegelt; auch hier ist *amma* leicht als auf das Fernere weisend zu empfinden. Dies Verhältnis ergibt sich auch aus einem Vergleich des syr. *tammān* (תם) mit *t'nān* und aus dem Unterschied der Mimation und der Nunation im Himjar. Hier bezeichnet die Mimation die Unbestimmtheit des betr. Wortes, während im Gegensatz zu ihr Nunation das betr. Wort determiniert, also z. B. דן מזנדן = هذا المسندُ. Mit diesem Befund streitet nicht die Tatsache, daß in der nordarabischen Schriftsprache *malikun* (mit Nunation) gerade

gegen *maliku* — usw. als unbestimmt gilt. Denn die Wirkung jedes deiktischen Elementes ist von dem Verhältnis, in dem es in der einzelnen bestimmten Sprache zu den anderen hier gebrauchten steht, abhängig; es hat keinen bestimmten absoluten geprägten Wert, den man einfach in die anderen Sprachen übertragen könnte, sondern einen stets neu zu bestimmenden, von der besonderen Umwelt abhängigen, relativen. Es ist verkehrt, in dieser Beziehung eine Aussage wie *malikun* im Himjar. und im Arabischen, aus der Skala der deiktischen Bestimmungsmittel herausgerissen, zu vergleichen. *n* ist im Arabischen, das die parallele Verwendung nicht kennt, fähig, Träger des *st. indet.* zu werden, weil es als deiktisches Element schwächer ist als die anderen alle hier in Betracht kommenden: *maliku-n* ist schwächer determiniert als *maliku-hu, maliku-ka* usw., auch schwächer als das bloße *maliku*; stünde ihm ein *maliku-m* zur Seite, so würde wahrscheinlich auch im Arabischen die Verteilung an den *stat. determ.* und *indet.* so erfolgt sein wie im Himjar.

Der Plural zu הוּא ist im Hebräischen הֵם, das wohl sicher auf ursprüngliches *hĭm* zurückzuführen ist. Es ist nicht richtig, dem Arabischen zu Liebe die hebräische Bildung aus einem älteren *hum* zu erklären; wenn man sich von dem Banne, den die arabische Vokalisation gewöhnlich ausübt, frei gemacht hat, so erkennt man, daß schlechterdings nirgends ein sicheres Beispiel vom Übergang eines ursemitischen *u* in *i* vorliegt — קִפּוֹד ist kein *qunfud* und שִׁבּוֹלֶת kein *sunbulat.* Das alte *i* von *hem* wird deutlich durch die aramäische Form *himmŏ* bestätigt. *hem* ist ebenfalls zusammengesetzt aus *h* + *em* (*im*), daher äthiopisches (*em-ū*) *ntu* und (*em-a*) *ntu.* *hem* genügt an sich genau so wie *hŭm* im Arabischen als Pluralis zu *hu*, insbesondere ist es nicht nötig, es aus ursprünglichem *hémmā* (oder gar *humū*) verkürzt anzusetzen. *hémmā* ist lediglich eine emphatische energische Aussprache, die wir uns vielleicht von Anfang an als unter besonderen Umständen gebräuchlich neben *hem* hergehend denken dürfen, ähnlich wie *hénna* neben *hen*, vgl. ferner *hen-hinne,* arab. *an-anna, hal, halā, hallā, in-inna, ama* und *amma, huna* und *hunna,* aram. כאן neben *hakanna,* bab.-talm. *hāne* und *hanne*, neusyr. *ānī* und *anne*, aram. הָכָא und neusyr. *akkā* ‚hier' und vieles der Art. Das *ō* in *himmo* ist wohl wie gewöhnlich altes *â-au* und darf nicht mit dem arab. *ū* in *humū* in Beziehung gebracht werden. Vielleicht darf man in *himmŏ*, mit Verschiebung des Tones, eine Art Pluralis zur Basis *hémma* sehen, vgl. äthiop. *ello-ntu* zu אֵלֶּה, syr. *hanon* zu *hānē*; das würde dann auch syr. *hennŏ-n* als Pluralis zu *hénna* ziehen. Ich

halte die Verdoppelung in *hémma-himmo* nicht für wesentlich; im Gebrauch des Suffixes wird sie aufgegeben. Hebräische *lamṓ mos^e^rotemṓ* usw. sind schwerlich auf *lahimmó, mos^e^rote-himmó,* noch weniger freilich auf *lahimu* usw. zurückzuführen, sondern auf *lah^e^mṓ, mos^e^rote-h^e^mṓ.* Das geht aus der gleichen Behandlung der Verdoppelung in dem Suffix zum femin. *hénna* hervor, vgl. Formen wie כֻּלָּהֳנָה und גְּוִיוֹתֵיהֶנָה כֻּלָּנָה in Pausa. — Für *himmo*(*n*) ist im Syrischen *henno-n* eingetreten, wahrscheinlich eine *himmo* und *hemma* gleichlaufende Entwicklung der Basis *hen-henna.* Denn man darf nicht glauben, daß die Verteilung von *hem* und *henna* auf die beiden Geschlechter ursprünglich sei, das weibliche Geschlecht an *hen-henna* gleichsam wesentlich hafte; ich halte dafür, daß die ursprüngliche, für das Geschlechtliche ganz neutrale Art des pron. *henna* in dem Deutewort הנה vorliegt. Es bezeichnet ursprünglich lediglich einen Hinweis, dessen Energie stärker gewesen sein mag als der des gleichartigen *hemma*; auch die arabischen *hunnă-hunā* (hier), *-hunna* (dort) sind lediglich gradverschieden, aber sicher nicht artverschieden, wie die Grammatiker wollen. In allen solchen Fällen darf man nicht etwa dem grammatischen Schema zu Liebe ein zufälliges Zusammentreffen der Laute — auf Grund einer durch „Lautgesetze" entwickelten mythologischen semitischen „Urform" — annehmen, sondern man hat einfach die Identität anzuerkennen; genauer gilt der Kanon, daß in der rein lokalen Verwendung gegenüber der pronominalen (personalen) die ursprüngliche Bedeutung vorliegt. So hat der Eintritt des vielleicht wie *himmo* zu *hemma*, zu *henna* gehörenden *henno-n* für das männliche Geschlecht keine Schwierigkeiten. Da die Differenzierung der Geschlechter beim Demonstrativum m. E. nicht ursprünglich, jedenfalls aber später ist als beim Nominale, so hat das später eintretende Bedürfnis, das Femininum hier genauer zu bezeichnen, dazu geführt, daß man das alte commune dem männlichen Geschlechte beließ und für das neue, weibliche Geschlecht, aus naheliegenden Gründen zumeist eine neue stärkere (engere) Determination wählte: daher *hen*(*na*) neben dem ursprünglich kommunen *hem* und *hennē-n* neben *hennon.* Man hat Grund anzunehmen, daß das Verhältnis von *hem* und *hen* sich in *hennon* und *hennen* wiederholt, m. a. W., daß *hennon* in dem Paar die schwächer determinierende Kraft ist. — Das Aramäische bildet neben dem selbständigen Pronomen *henno-n* als Suffix am Nomen die Form *hōn* (*hēn*). Die hebr. *hem*(*ma*) entsprechende Form *hōm* findet sich im älteren Aramäisch noch vielfach, oft mit *hōn* wechselnd, während das Feminin. meist vermieden wird, resp. durch das Maskulinum mit ver-

treten wird. Nach dem Verhältnis der hebr. *hem-hen* hätte man die Verteilung von *hom-hon* resp. *om-on* an die beiden Geschlechter so vermuten sollen, daß erstere Form für das männliche, letztere für das weibliche festgelegt ist. So ist es tatsächlich im Äthiopischen geschehen, wo das um *u* vermehrte *ōmu* oder *homu* maskul., das andere *ōn* oder *hon* femin. ist. Denn daran, daß diese Suffixe im Äthiopischen aus altem *a-humu* (oder *a-hum*) entstanden sind, ist m. E. im Ernst nicht zu denken; nicht nur deshalb nicht, weil nach vokalischem Auslaut des Verbums hier statt *hᵉmu* oder *hun-hōmu* und *hōn* erscheinen, sondern vor allem, weil diese äthiopischen Suffixe von dem aram. *hom-hon* — man beachte wieder die verschiedene Verwendung des (*h*)*on* — nicht zu trennen sind. Die letzteren aber auf *a* + spez arab. *hum* zurückzuführen geht so wenig an, wie in das *ō* des aram. *himmō* das arab. *u* von *humū* einzuschmuggeln. Vielleicht gehört die Entwicklung *hō-n*, *hē-n* mit der anderen *henno-n* usw. zusammen, in beiden scheinen die Vokallängen *o-n* (*ē-n*) Träger des Pluralischen zu sein. Von *hennon* trennen möchte ich aus guten Gründen — vgl. die anderen aramäischen Sprachen — das syr. *ennon ennen* als *in* + *ho*(*n*).

Das Pronomen der zweiten Person *anta-antĭ* im Hebräischen ist erwachsen aus den Elementen *an* und *ta*. Im ersteren sehen wir dieselbe Determinante wie im arab. *an-anna*, weiter assyr. *annu* (hic), und *t*(*a*) ist eine besonders auch im Äthiopischen und Arabischen weitverbreitete Deutewurzel, die ursprünglich mit dem Persönlichen so wenig etwas zu tun gehabt hat wie alle; lediglich weil die deiktische Potenz von *t*(*a*) die Spannweite zwischen „ich" und „du" bewältigt, ist es im Sprachgebrauch zur Bezeichnung der zweiten Person verwendet worden. Als Subjekt im Verbalsatz (*qatal-ta*) hat es die wahrscheinlich schwächere Form ohne Präfix *an*. Als Vertreter der casus obl. im Suffix erscheint es statt *t* mit dem vielleicht stärkeren Elemente *k*, also *ka* (*ki*). Auch dies *k* hat, wie seine Verwendung im hebr. כ, *ken*, *kō* usw. zeigt, ursprünglich mit dem pronominalen Begriff nichts zu tun. Ein Übergang des *t*(*a*) in *k*(*a*) aus rein lautlichen Gründen wäre ein sinnloser Einfall der Sprache und ist wohl ausgeschlossen. — Der Plural der zweiten Person wird im Hebräischen gebildet mit den deiktischen Mitteln, die in *h-em h-en* auftreten und oben besprochen worden sind; für das *h* tritt einfach *t* resp. *k* vor: *an-*(*t* + *em*), *an-*(*t* + *en*), die erweiterte Form gewöhnlich *atténa*, aber auch *attenna*, arab. *hum*, *hunna* entsprechend *an-tum*, *antunna*, äthiop. *an-tĕmu* (*antemmu*), vgl. *emu-ntu* (= [*emu-n*] + *tu*), in den Suffixen entsprechend *k-em*, *k-en* (mit der erweiterten

Form einige Male und dann stets *kéna*, ohne Verdoppelung! vgl. oben die Bemerkungen zum Suffix *amo* = *hᵉmo* und *hena* im Hebräischen), arab. *kum*, *kunna*, äthiop. *kĕmu* (*kemmu*). Aber auch Formen mit gedehntem Vokal und Vernachlässigung der konsonantischen Elemente *m-n* können die Wirkung des Pluralis haben. Wenn es im Hebräischen mit Suffixen *qᵉtaltū-ni* heißt, so wirkt eben *tū* — dem *tō* in der deiktischen Kraft nahesteht — als Plural (für beide Geschlechter) gegenüber dem kurzen *ta-ti*, ganz genau so wie in dem äthiop. *rasaikā-hu* = *rasaiken* + *hu* *kā* als Plural gegen *ka-ki* empfunden wird. Ein Auftauchen des spez. arab. *-tŭm* in dem hebr. *-tū* (*-ni*) halte ich für ausgeschlossen; einmal, weil ich nicht glaube, daß der Vokal in *hem*, *-tem* — die nicht voneinander zu trennen sind — ursprünglich gemeinsemitisch *u* gewesen ist, zum andern, weil für das Äthiopische in dem besprochenen Falle, der mit der Erscheinung im Hebräischen zusammengehört, diese Annahme versagt. Syr. *an-ton* (nicht *antūn*; freilich ist der Unterschied in der Potenz der Vokale *tū-tō* gering), *antēn* resp. *-tōn*, *tēn*, im casus obl. *kōn*, *kēn*, ist nach *hon*, *hēn* (s. oben) zu erklären: also (*t* + *ō*)-*n* (*t* + *ē*)-*n*, *kō-n*, *kē-n*. Die konsonantischen Exponenten scheinen bei dieser durch lange Vokale bewirkten Bildung des Pluralis nicht so notwendig zu sein, vgl. hebr. *qᵉtaltū*(*-ni*) gegen arab. *qataltumū-ni*, *entū* *-antū* in den arabischen Dialekten, לחו, דיתיהו und לכו, פומיכי (euer Mund) fast durchgängig im babylonischen Talmud; durch die vokalische Dehnung ist der Plural in diesen Fällen genügend gekennzeichnet. Das alte aramäische Suffix *kōm* beweist von neuem den oben behaupteten Zusammenhang von aram. *h-om*, *hon* mit dem äthiop. (*h*)*omu*, (*h*)*on* und die parallele Entwicklung in den Bildungen der dritten und der zweiten Person. Das arab. *u* (von *hum*, *antum* usw.) in *hon*, *atton-kon* usw. zu suchen, wie wohl allgemein geschieht, ist nicht richtig.

Über das Pronomen der ersten Person ist wenig zu sagen. Die kürzere Form *ani* (*ana*) ist wohl das demonstrative *an* + dem deiktischen *i*, das im Suffix in *malki* zutage tritt. Ob man im Semitischen *ani* (hebr.) oder *ana* (arab.-äthiop.-aram.) sagte, ist ziemlich einerlei, das Suchen nach der „Urform" hier wie in vielen anderen Fällen Verschwendung von Scharfsinn. Es wird ähnlich gewesen sein wie noch jetzt in den arabischen Dialekten, wo man vielfach *ani* und *ana* nebeneinander findet; vielleicht ist die Form mit *i* stärker hinweisend als die mit *a*. In einem arabischen Dialekte ist die auf unserem Gebiete sekundäre Trennung der Geschlechter sogar in die erste Person ein-

geführt — ein Zeichen, wohin die Entwicklung geht. Die längere Form ist gebildet mit dem demonstrativen *k* (*ku* oder *ki*) und lautet hebr. *anokhi*, assyr. *anāku*, vgl. das suffigierte Subjekt in äthiop. *nagar-ku*. Zu dem *ā* (hebr. *o*) vor *ku* stelle ich als verwandte Erscheinung im Assyrischen das Permansiv *katm-āku* (*šarr-āku*) mit der ersten, *katm-āta* (*šarr-āta*) mit der zweiten Person; vgl. auch zu letzterem das mandäische אנאת (אנאתון). Übrigens ist das lange *a* in *anōki* nicht durchaus notwendig, wie das punische *anekh* zeigt. — Als Plural dienen ebenfalls zwei Formen. Die kürzere, *anū*, zeigt den Ersatz des deiktischen *i*-Lautes vom Singular durch den Vokal, der die schwächste demonstrative Kraft besitzt, durch *u*. In der anderen Form, hebr. *an-aḥnu*, steckt außer den bekannten Elementen wahrscheinlich dasselbe *ḥ*, das wir im äthiop. *kaḥă* und im arab. *ḥajja*(*hal*) = *ḥ* + *aj*, *ḥattaj* antreffen. Über den Unterschied des Auslautes — *u* im Hebräischen und Arabischen, *a* im Aramäischen und vielen arabischen Dialekten — gilt das oben Gesagte.

Soll eine stärkere deiktische Wirkung als die in *hu* usw. liegende erzielt werde, so wird *hă* (im Hebräischen) resp. *hā* (im Aramäischen), über deren Verhältnis wir oben (S. 177) gesprochen haben, vorgesetzt: also *hăhu-hāu*, *hāi*. Eine noch stärkere Wirkung, die wir gewöhnlich mit ‚dieser' im Gegensatz zu jener wiedergeben, wird erreicht durch Verwendung des gemeinsemitischen demonstrativen Elementes *z*. Wenn man nach dem aram. *dē-n* gehen darf, so entspricht das hebr. *e* in זֶה dem *e* in שדה, יגלה, dem arab. *ä* in *fatä*(*n*) *jarḍä*, während das aram. und syr. *dᵉ* altes *dĭ* sein möchte, wie aus arab. *allaḏ*(*ĭ*) und aus Erscheinungen wie *dīlī* u. a. hervorgeht. — Das Relativum *dĕ* und das den Genitiv bezeichnende ist natürlich nicht nur derselbe Laut — auch die Verwendung beider, für uns so schwierig zusammenzufassen, ist nur eine spezielle Verwendung des Demonstrativums. Der Begriff des Relativs wie der des Genitivs wird im Semitischen lediglich durch einen mehr oder weniger starken Hinweis wiedergegeben; in *ʿebed hammelekh* erzeugt das im Verhätnis stärker determinierte *hammelekh* gegen *ʿebed* in der Psyche die Empfindung des *casus obliquus*, wie das mit demselben Mittel beschwerte ההרימו וג׳ Ez 8 25 u. s. die Empfindung des Relativums, genau so wie im Syrischen *ʿabda dᵉmalka* oder in *dᵉihab malka* usw. Wenn im Syrischen gesagt wird *bᵉurḥa dᵉqaṭina* oder im aram.-jüdischen *jaʿbed jat dᵉbīš*, so ist das bekanntlich so viel wie *bᵉurḥa qaṭinta* oder *jaʿbed jat biša*; es ist aber durchaus irreführend, sich die Sache etwa so zurechtzulegen: auf d. W., der eng ist.

d + *indeterm.* ist genau so wie *hă* + *indet.* determiniert, also *d·bīš* = *biša*, *d·biša* = *bišta*. Dies *de* als Relativum oder Genitivbezeichnung ist nichts anderes als das Demonstrativum, als Präfix im status constructus einer Aussage, auf die besonders nachdrücklich hingewiesen werden soll, vorangestellt: des zum deutlichen Zeichen ist es als tonloses Präfix mit dem folgenden Ausdruck — einerlei ob der ein *nomen* oder ein *verbale* oder ein ganzer Satz ist — verbunden, ganz so wie das hebr. *hă* u. a. — Von diesem „Relativum" *dᵉ* ohne eignen Akzent unterscheidet sich das demonstrative זה im Hebräischen dadurch, daß es selbständig steht, mit eigenem Tone, wie jedes andere Wort auch mit dem Artikel versehen werden kann, und geschlechtlich differenziert ist. Das relative *dᵉ* oder, wie wir kurz sagen wollen, das *d* im status constructus ist unpersönliches, gegen Geschlecht und Zahl gleichgültiges Deutewort, stets in Anlehnung an das Bestimmungswort: dem aramäischen *dᵉ* entspricht in jeder Beziehung das äthiopische *zĕ*: 1. es hat dieselbe Gebrauchsweite wie *de*, bezeichnet also den Genitiv und das Relativum; 2. es wird wie jenes mit dem folgenden Worte als eine Einheit geschrieben; 3. es hat ausdrücklich den Endvokal, der im Äthiopischen die Anlehnung im status constructus bezeichnet, nämlich *ă*; dazu kommt, daß dies *zĕ* ebenfalls für beide Geschlechter und Zahlen stehen kann. Das selbständige Demonstrativ, das nicht durch ein folgendes Bestimmungswort näher determiniert ist, erhält, neben dem eigenen Ton, im Aramäischen (und Äthiopischen) das allgemeine *n*, ein Element schwacher deiktischer Kraft. Dies *n* vertritt gleichsam eine nähere Bestimmung, steht als unbestimmter Ausdruck an Stelle eines genaueren, etwa *dbīs* oder *dṭāb* usw., oder bezeichnet einfach die Abwesenheit oder das Verschweigen einer solchen genaueren Bestimmung. Ebenso ist es mit dem *n* in hebr. *ken*, syr. *edain*, arab. *ida-n* u. a. Wenn z. B. Jes 31 5 gesagt wird: *k·ṣipporim ʿafot ken jagen ad.* so faßt *ken* das genauere *k·ṣ.ʿafot* einfach noch einmal zusammen; das *n* kann gleichsam als unbestimmtes Zeichen das vorhergehende vertreten. Dieselbe Rolle wie in *dᵉ-dēn* spielt das *n* in dem äthiopischen Demonstrativum. Obwohl hier nach dem Sprachempfinden *zĕ* als constructus gegen *zé*, den absolutus, genügend abgegrenzt ist, erhält *ze* gewöhnlich noch das *n*: *zen-tu*; ebenso erkennen wir dieselbe Erscheinung in dem demonstrat. *ello(a)-n(tu)* gegen das relative *ellă* im stat. constr., in dem relativen und (!) präpositionalen *enta-* gegen *enteku*. Das aramäische demonstrat. *ᵉdai-n* steht zu אדי im stat. constr. vor folgender Bestimmung im selben Verhältnis wie

kᵉ zu *ken*: es nimmt eine wenn auch bisweilen nur implicite voraufgegangene Zeitbestimmung in unbestimmter Form zusammenfassend wieder auf; ebenso verhält sich arab. *iḏa* — vor nachfolgender Bestimmung im (ideellen) stat. constr. stehend — zu *iḏan*, dessen *n* auf eine voraufgehende gesprochene oder gedachte Bestimmung hinweist: nie kann nach *ᵉdain idan* eine Zeitbestimmung in Abhängigkeit („Genitiv") folgen. Dieselbe Sache ist es mit dem demonstrat. *ē* (hebräisch) im Frageton vor folgender Bestimmung und dem absoluten *ain* (*en*, (אין) oder mit dem aram.-jüdischen *ᶜᵃdain* (bisher, noch): es ist der status absolutus oder indeterminatus zu dem gewöhnlichen constructus in *ᶜᵃde ᶜereb*, *ᶜᵃdeka* usw.; gar manche unverstandenen Erscheinungen wie neuarab *baᶜdēn*, hebr. *benaim* erklären sich in diesem Zusammenhang. Im besonderen verhält sich das proklitische *dᵉ* zu dem selbständigen *de-n* genau so wie im Arabischen der stat. constr. *ḏu-* oder *ḏi* zu einem denkbaren absolutus *ḏu-n* oder *ḏi-n* Nach meiner Überzeugung ist die sogenannte Nunation (Mimation) im Arabischen u. s. lediglich ein Spezialfall zu der ursemitischen Verwendung der schwachen (schwächsten) Determinante *n* (*m*), wie sie uns in den besprochenen Beispielen entgegentritt: *n* ist neben die anderen Determinanten („Pronominalsuffixe") gehalten die schwächste und deshalb geeignet sowohl zum Ausdruck des Plurals (oben S. 180) als zum Ausdruck der Unbestimmtheit. Das Verhältnis z. B. des arab. adverbiellen *maᶜan* zu *maᶜa-hu*, *maᶜa-ka*, *maᶜa-lmaliki* usw. ist ganz dasselbe wie das des hebr. oder jüdischen עדין zu *ᶜadeka*, *ᶜade* (*ᶜad*) *hammelekh*. Hier ist der springende Punkt im Verständnis der Nunation des Nominale. Ich darf auf eine Arbeit, in der ich diese Fragen in größerem Rahmen bespreche, hier vorläufig hinweisen.

Als Plural zu *ze*, *dē-n* (*dᵉna* = *hāden* vgl. oben S. 178) wird zumeist ein anderer deiktischer Laut verwendet, der, von schwächerer Kraft als *z*, sich deshalb zur Wiedergabe des Pluralis eignet, vgl. oben S. 180, das zu *hem*, *hen* Gesagte. Im Hebräischen erscheint er in der Verbindung *el*, *elle*. Vielleicht verhält sich *élle* zu *el* (gewöhnlich in האל) wie *hémma* zu *hem*, oder auch wie *hinné* zu *hen*; daß *el* von *elle* aus rein lautlichen Gründen abgekürzt oder überhaupt einem von beiden die Ursprünglichkeit zuzusprechen sei, möchte ich nicht annehmen. *l* ist ein demonstratives Element, dessen deiktische Potenz geringer ist als *z* und ungefähr mit *m* (*n*) zusammenstimmt. Deshalb bedeutet *ullu* (*ulli* + *u*) im Assyrischen den Entfernteren = jener, deshalb ist *ulu* — tonloser status constructus im Arabischen — Plural zu dem ebenso

gearteten *ḏu* (vgl. auch im Äthiop. *zä-ellä*); durch diese beiden Verwendungen, diese (Männer) — jener (Mann), wird die deiktische Kraft dieses Elementes deutlich gefaßt und umschrieben; vgl. auch hebr. הנה (lokal) und הל, להל, in denen die Weite zwischen assyr. *annu* und *ullu* wiederkehrt. In demselben Verhältnis wie assyr. *ullu* „jener" zu hebr. Plural *elle* (arab. *ulaj*) steht übrigens das assyr. *ammu* „jener" zu hebr. Plural *hemma*, vgl. oben S. 180; die doppelte Verwendung in beiden Fällen ist eine vollkommene Parallele. Daß man assyr. *ullu* und arab. *ulu* wegen der Verdoppelung nicht auseinanderreißen darf, ist wohl einzusehen: sie kann nur eine Verschiedenheit des Grades, aber nicht der Art des gemeinsamen Wesensinhaltes darstellen, vgl. oben *hane* und *hanne*, *huna* und *hunna* und vieles der Art. Das aramäische *i* in hebr. אלה, jüd.-aram. *illē-n* gegen das arab.-assyr. *u* in den genannten Parallelen ist ebenso zu beurteilen wie in *hem, himmó-n*, oben S. 181. In dem jüdischen *ellū* und äthiopischen *ellō-n(tu)* liegen *emū-n(tu)*, *himmō-n*, *hennōn* ähnliche Pluralbildungen auf der Basis *el* (*ellĭ?*) mit vokalischer Dehnung vor; *ellū* würde, käme es im Hebräischen neben *élle* vor, höchst wahrscheinlich als eine Art Plural zu jenem empfunden werden: deshalb kann ja *elli* im Amharischen als ein Singularis zu *ellō-m* gestellt werden. Der Sprachgeist kann in der Verwendung dieser Demonstrative ganz frei schalten je nach der Skala der deiktischen Potenzen, die ihm in dem besonderen Dialekte zu Gebote stehen und die er gegeneinander abwägt: es gibt kein nach unseren grammatischen Begriffen — als Singular oder Plural, als Maskulin oder Feminin — abgestempeltes überliefertes Material, dem er, unfrei gegenüberstände und das lediglich im Bette der „Lautgesetze" mechanischen Einflüssen unterworfen weiterrollte. — Mit diesem *l* ist auch der proklitisch gebrauchte arabische Artikel *al* (vgl. *hal-*) gebildet, der bekanntlich auch schwächer determiniert als *ḏa*. Statt des *ĭ* oder *ŭ* kann, wie eben der arabische Artikel zeigt, auch ein anderer Vokal dem *l* vorgestellt werden, ganz so wie in den Partikeln *a-n, in, ain ān*, also *ail* (*ē-n*) und (*h*) *āl* (*ē-n*) arab. *ul-aj*; die Endung *ē-n* wird zu erklären sein wie in *hennō-n, hennē-n, hano-n, hanē-n* oder wie in *illē-n*, die Verteilung auf das Geschlecht in jenen Fällen ist natürlich sekundär, vgl. *halōkh* (syr.) neben *hālēn*.

Wir müssen hier unsern Gang abbrechen. Das besprochene Material genügt aber, um einige wichtige Tatsachen und Richtlinien festzustellen. Dazu rechne ich die Erkenntnis, daß jedes Pronominale, auch das Personale, seinem Wesen nach ein deiktisches Element ist

mit ursprünglich rein lokaler Beziehung; daß die Zuteilung an die einzelnen Personen, überhaupt die grammatische Verwendung in einem andern als dem lokalen Gebiete, sekundär ist und lediglich abhängt von der deiktischen Kraft des betr. Elementes, die keine absolute, sondern eine relative Größe ist in der Skala der demonstrativen Ausdrucksmittel der betr. Sprache; daß die Unterschiede in Geschlecht und Zahl und — weiterhin — im Kasus später eingetreten sind und zwar, wie es scheint, zunächst und in den alten Sprachen nur bei den selbständig, mit eignem Ton, gebrauchten Demonstrativen, während diese Unterscheidungen bei den proklitisch, in einer dem stat. constr.-Verhältnis durchaus ähnlichen Art gebrauchten deiktischen Elementen („Artikel", Relativum, Genitivbezeichnung usw.) nicht als notwendig empfunden werden [vgl. hebr. *hă* (Artikel; ebenso steht es mit arab. *al-*) oder aram. *hā-* gegen *hū*, *hī*, *hem*, *hen*; hebr. *ze*, *zo(t)* *elle* gegen das relative unveränderliche *zu*; aram. *dēn*, *dā*, *ailen* usw. gegen *dᵉ*, äthiop. *ze -za*, *zentu*, *zati*, *ellontu* gegen *ză*, assyr. *šū*, *šī* usw. gegen das unveränderliche *ša-*, das relative *du* bei den *ṭajjiten* für alle Kasus, Geschlechter und Zahlen usw.]. Da es ganz unfruchtbar ist, die nach dem Schema der Grammatik sich zufällig gegenüberstehenden Ausdrucksmittel miteinander zu vergleichen und durch irgendwelche problematische Lautgesetze (besonders beliebt sind Assimilationen und Analogien!) einander zu nähern oder eine — womöglich gleich nach Geschlechtern getrennte — semitische Urform zu ergründen, so ist diese äußerliche und mechanische Betrachtungsweise aufzugeben; es ist insbesondere der Grundsatz zu befolgen, daß auf unserem Gebiete des Pronominale die ähnlichen oder gleichen Lautgebilde, unbekümmert um ihre grammatische Verwendung, miteinander zu betrachten sind. Man wird dann die Entdeckung machen, daß, wie man selbst, auch die Sprache mit weniger Lautgesetzen und mehr Geist arbeitet.

Hadad und Baal

nach den Amarnabriefen und nach ägyptischen Texten.

Von

Hugo Greßmann.

v. Baudissin hat unter den Quellen der phönikischen Religion die Amarnabriefe mit Recht an erster Stelle genannt[1] und hat selbst in mannigfachen religionsgeschichtlichen Studien, durch die er die phönikische Religion aus dem Bereich der Phantasie auf den gesicherten Boden wissenschaftlicher Besonnenheit zurückgeführt hat, vielfach daraus geschöpft. Dennoch bleibt gerade hier noch Einiges zu tun übrig, da auch die neueste Textausgabe der Amarnabriefe von J. A. Knudtzon mit Anmerkungen von Otto Weber und Erich Ebeling[2], die im folgenden zugrunde gelegt wird, einzelne Probleme noch nicht ganz richtig gelöst hat.

Die Angaben über die amurritische Religion sind nur gering an Zahl. Am wichtigsten sind die über den Gott *An. Im.*, den man Hadad zu nennen pflegt. Aber die Lesung dieses Ideogramms ist fraglich, und doch ist sie in diesem Falle wichtig, weil sie für die Frage nach dem Hauptgott der Amurriter Phönikiens und Palästinas von entscheidender Bedeutung ist. Um das Material völlig zu überblicken, kann man sich nicht auf die Erwähnung der Gottheit selbst beschränken, sondern muß auch die Personennamen mit heranziehen; ja, es wird notwendig sein, auch nach Ägypten zu schauen und den dort vorliegenden Stoff heranzuholen.

Innere und äußere Gründe lehren nun zunächst, daß *An. Im.* in den Amarnabriefen verschiedene Götter bezeichnen kann:

---

1) Im Archiv für Religionswissenschaft 16, 1913, S. 400.

2) Erschienen in der Vorderasiatischen Bibliothek. Leipzig 1915.

1. *An. Im.* = *tešub.*

Der Gott als solcher wird in den Briefen des Mitanni-Königs Tušratta genannt: *An. Im.* 17, 33; 19, 15. 75; 20, 61. 74; 27, 87. Die Lesung Tešub ist zweifellos und wird bestätigt durch die phonetische Schreibung des in Mitanni-Sprache abgefaßten Briefes 24 I 24. 76; II 65. 77; IV 118.

In theophoren Personennamen findet sich der Gott Tešub sicher, weil phonetisch geschrieben, in:

arteššupa 24 IV 36; 29, 173 (vgl. Weber S. 1071).
ḳatiḫu-tišupa 58, 2 (vgl. Weber S. 1122).

Als dritter Personenname kommt wohl *a-ki-An. Im.* hinzu 59, 15. 18; nach Weber S. 1127 wird ein *aki-tešub* auch in den neuen Texten von Boghazköi genannt.

Um die Untersuchung zu erleichtern, sollen im folgenden zunächst nur die Personennamen behandelt werden. Auf Vollständigkeit der Zitate ist dabei verzichtet worden, da es keinen Sinn hat, das Register Webers zu wiederholen.

2. *An. Im.* = *addu, ḫaddu.*[1]

Durch phonetische Schreibung werden folgende Namen erläutert:
ri-ib-An. Im. 71, 2 = *ri-ib-ad-da* 73, 2 = *ri-ib-ḫa-ad-da* 68, 1.[2]
ia-ap-ti-iḫ-An. Im. 288, 45 = *ia-ap-ti-ḫa-da* 335, 9.[3]
An. Im.-dani 292, 3 = *ad-da-da-ni* (zweifelhafte Lesung) 294, 3.[4]
ša-mu-An. Im. 225, 3 wahrscheinlich = *šum-ad-da* 224, 3.
šu-um-ad-da 8, 18. 35.
šu-mu-ḫa-di 97, 1.[5]

Wahrscheinlich gehören zu *addu* noch:
addu-ni-ra-ri 51, 2.[6]
ad-da-ia 254, 37.[7]

---

1) *ḫaddu* = הדד wie *ḫarru* = הר.

2) *rib-addu* ist gebildet wie *rib-nunu* = „Increase, oh Nunu“ nach Ranke, Bab. Exp. D III 139.

3) Analog יפתח Jdc 11 1 ff.; vgl. den Ortsnamen יפתחאל Jos 19 14 27.

4) Zu *dânum* „mächtig“ vgl. Ranke, Bab. Exp. D III 225.

5) Doch wohl als „Name des Hadad“ zu deuten.

6) Nach Weber S. 1103 ein assyrischer Name.

7) Altbab. *Adaja* leitet Ungnad, Bab. Briefe S. 406, wie es scheint, von *addu* ab; anders Ranke, Bab. Exp. D III 61. — *a-ad-du-mi* 170, 17 der Amarnabriefe hat wohl nichts mit *addu* zu tun.

Fraglich bleibt die Lesung des Ideogramms bei:
An. Im. Ur. Sag. 250, 2.
abdi-An. Im. 120, 31.
iapa(ḫ)-An. Im. 83, 26.
iddin-An. Im. 123, 37.[1]
šama-An. Im. 49, 2.[2]
kidin-An. Im. 12, 23.

3. *An. Im.* = *baʿalu, ba-aḫ-lu.*

Durch verschiedene Schreibung sind folgende Lesungen gesichert:
An. Im.-me-ḫír 245, 44 = *ba-lu-mi-i-ir* 260, 2.[3]
mu-ut-An. Im. 256, 2 = *mu-ut-ba-aḫ-lum* 255, 3.[4]
pu-An. Im. von Jurṣa 314, 3 (dem Namen nach mit dem Folgenden identisch).
pu-ba-aḫ-la, Sohn des Abdi-Aširtu 104, 7.
An. Im. ^{lu}*-ia* 170, 2, nach Weber wahrscheinlich identisch mit *pa-a-lu-ia* 165, 9; aber auch wenn man diese Identität leugnen wollte, wäre *An. Im.* sicher = *baʿalu* wegen des Determinativs *lu*.

Wahrscheinlich ist *An. Im.* = *baʿalu* bei:
a-mur-An. Im. 170, 38, da dasselbe Ideogramm in Z. 2 sicher *baʿalu* bedeutet[5], und
ši-ip-ti-An. Im. 330, 3, nach Baudissin, Adonis S. 41 = שפט־בעל.

Unter den hier aufgezählten Namen sind die an dritter bis fünfter Stelle genannten von besonderem Interesse. Weber hat S. 1273 f. vermutet, daß *baʿaluia* (*pa-a-lu-ia*) ein Sohn des Abdi-Aširtu gewesen sei. Wenn das zutrifft, müßte er mit *pu-ba-aḫ-la* identisch sein, der

1) Vgl. altbab. *Idin-Adad* bei Schorr, Altbab. Rechtsurkunden S. 475; Ranke, Bab. Exp. D III 96 liest *Idin-Rammân.*

2) Weber S. 1100 verweist auf ein *šama-tešub.*

3) Vgl. מחיר 1 Chr 4 11; an *Meier* (= מֵאִיר, zuerst bei Jos. Bell. Jud. VI 280 als *Μήιρος* bezeugt) ist wohl nicht zu denken.

4) „Gatte Baals" (in übertragenem Sinne zu verstehen wie „Vater Baals", „Mutter Baals"); dasselbe Element *mut-* in מתושאל und מתושלח. Anders zu deuten ist dagegen מת־ (= מתן oder אמת) in nordsemitischen Inschriften; vgl. Lidzbarski, NE. s. v.

5) Die Erklärung des Namens durch Weber (S. 1274) als Amurru-Baʿalu ist nicht wahrscheinlich; besser nach Ranke, Bab. Exp. D III S. 221 „ich sah den Baal". Auch die Vermutung Webers, daß *Baʿaluja* eine Kurzform für *amur-baʿalu* sei, ist schwerlich annehmbar; sie wird vollends unmöglich, wenn die Vollform *pu-baʿalu* hieß.

104, 7 ausdrücklich als solcher bezeugt ist. Da die Namen verschieden sind, müßte der eine Voll-, der andere Kurzname sein. In der Tat ist *baʿaluia* = בעלי[1] eine Koseform, die wohl als Abkürzung von *pu-baʿalu* aufgefaßt werden könnte.[2] Zu den beiden Trägern dieses Namens in den Amarnabriefen: dem Sohne des Abdi-aširtu und dem Fürsten von Jurṣa, gesellt sich wahrscheinlich als dritter aus den Tontafeln von Tell Taʿannäk: *bi-addi*[3]; denn nach den Parallelen der Amarnabriefe würde man auch hier vorziehen, *bi-An. Im.* als *bi-baʿalu* zu lesen. Dann aber erhebt sich die weitere Frage, ob nicht auch die anderen mit *An. Im.* zusammengesetzten Personennamen von Tell Taʿannäk das Element *baʿalu* enthalten.[4]

Will man die hier aufgezählten Namen zu einer geographischen Übersicht zusammenfassen, so müssen alle zweifelhaften Lesungen von *An. Im.* außer Betracht bleiben. Im allgemeinen wird man zwar geneigt sein, auf kleinasiatischem und nordsyrischem Boden *An. Im.* mit Tešub gleichzusetzen, während man bei Palästinensern eher an *baʿalu* denken mag. Aber unter den Mitanni und Hethitern gab es auch Amurriter; so darf vielleicht *be-el-ša-am-ma*[5], der neben anderen sicher nichtsemitischen Personen in einem Brief des Königs von Alasia erwähnt wird (37, 26), als ein Amurriter aufgefaßt werden.[6] Umgekehrt lebten auch in Südpalästina Leute mit mitanni- oder ḫatti-Namen; das lehrreichste Beispiel dafür ist *pudu-ḫepa*[7], der König von Jerusalem, der nach der mitanni- oder ḫatti-Göttin Ḫepa heißt, wie *gilu-ḫepa*, *tadu-*

1) Mehrfach bezeugt; vgl. Lidzbarski, NE. s. v. Die Aussprache *baalai* (Eph. II 14, 1) wird man bei den Amurritern nicht voraussetzen dürfen.

2) Zu *pu-baʿalu* (*bi-baʿalu*) „Mund" oder „Wort Baals" vgl. die parallelen altbabylonischen Bildungen bei Hommel, Grundriß ² S. 101 f. und Ranke, Bab. Exp. D III 224 Anm. 4. Merkwürdig ist allerdings, daß bei den späteren Phönikern und Hebräern entsprechende Namen völlig fehlen.

3) Hrozný bei Sellin II (= Nachlese) S. 39 umschreibt: $^{m}Bi\text{-}^{ilu}[Ad]di$ *ša mi-tu-ni-ka*; aber die Lesung ist sehr fraglich.

4) Hrozný bei Sellin (I = Tell Taʿannek) umschreibt: *guli-addu* I 113; *addu-eluraiba* I 119; *abdi-addi* II 39 und verstümmelte Namen I 118.

5) Die Lesung ist unsicher; möglich, aber nicht so wahrscheinlich, ist nach Knudtzon *be-el-ra-am-ma*.

6) So Weber S. 1083, der auf phönikische Parallelen bei Lidzbarski, NE. s. v. בעל־שמע verweist. Sicher ist diese Deutung freilich nicht, da *be-el* eher dem babylonischen Bêl entspricht.

7) So ist mit Dhorme, Gustavs u. a. (gegen Weber S. 1333) zu lesen, zumal der Name *pudu-ḫepa* auch sonst vorkommt. *abdi-ḫepa* wäre zwar nicht ganz unmöglich, ist aber doch sehr unwahrscheinlich.

ḫepa und *-ḫepa* (48, 2) in den Amarnabriefen oder wie die Königin *pudu-ḫepa* in den Texten von Boghazköi. Selbst bei Namen, deren *An. Im.* genau bestimmt werden kann, muß man dessen eingedenk sein, daß das Material viel zu geringfügig und verschiedendeutig ist, um sichere Schlüsse daraus zu ziehen. Man beschränkt sich am besten auf die nackten Tatsachen.

1. Personennamen mit Hadad sind zufällig für folgende Gegenden bezeugt (von Norden nach Süden):

addu-nirari, König von Nuḫašše.
šumu-ḫadi aus der Nähe von Ṣumur (Simyra).
rib-addi, Regent in Gubla (Byblos).
šamu-adda, amêlu von Šamḫuna (Hulesee oder Haifa).
šum-adda aus Akka (Akko).
addu-dâni, Stadtfürst in Benjamin (?).
addaja, Rabiṣ in Südpalästina (Briefe aus Jerusalem).[1]
japtiḫ-adda Stadtfürst von Zilû (bei Lakîš).

Diese Übersicht ergibt eine fast gleichmäßige Verteilung über ganz Syrien und Palästina.

2. Personennamen mit Baal sind zufällig für folgende Gegenden bezeugt (von Norden nach Süden):

pu-baʿalu, Sohn des Abdi-aširtu (Libanon).
baʿaluia, Umgebung des Aziru (Libanon).
amur-baʿalu, Umgebung des Aziru (Libanon).
baʿalu-miḫir, Umgegend von Megiddo (oder Akko).
bi-baʿalu aus Taanach.
mut-baʿalu, Sohn des Labaja (Gegend von Sichem?).
pu-baʿalu von Jurṣa (Südpalästina).
šipti-baʿalu von Lakîš.

Auch hier zeigt sich eine fast gleichmäßige Verteilung der Namen über Phönikien und Palästina. So könnte man aus den Personennamen schließen, daß Hadad und Baal damals in Phönikien und Palästina verehrt wurden, wenn auch vielleicht nicht überall, so doch über ganz Syrien hin von Norden bis Süden an verschiedenen Orten. Beide Gottheiten müssen einander wesensverwandt sein, da sie mit demselben Ideogramm umschrieben werden; möglich wäre auch völlige Identität, so daß Hadad als der Baal aufzufassen wäre, aber diese

1) Baudissin, RE³ s. v. „Hadad" 290, 39 vermutet, daß er speziell nach Gaza gehört.

Annahme ist keineswegs notwendig, bezeichnet doch dasselbe Ideogramm auch den sumerischen Gott Iškur, den babylonisch-assyrischen Rammân und den hethitisch-mitannischen Tešub. Man wird darauf verzichten müssen, einzelne Orte anzuführen, an denen Hadad oder Baal verehrt wurden, weil der sichere Nachweis fehlt, daß die Personennamen gerade dort bodenständig sind, wo sie uns zufällig bezeugt werden. Aber auch das bleibt fraglich, ob man mit Recht einen Kultus der Götter annimmt, die uns in theophoren Eigennamen begegnen; denn einmal gebildete Personennamen erhalten sich lebendig und wandern weiter, wenn die Bedingungen längst nicht mehr vorhanden sind, unter denen sie einst entstanden. Die Geschichte des Namens *Isidor* ist ein klassisches Beispiel dafür. Nun wird man zwar die Existenz eines Baalkultes nicht gut anfechten können, da uns dafür genügend andere Überlieferungen zur Verfügung stehen, wohl aber die Existenz eines Hadadkultes.

Die Frage lautet, um sie ganz scharf zu präzisieren, ob zur Amarnazeit bei den Amurritern Palästinas oder Phönikiens[1] ein Hadadkultus nachweisbar ist. Für die Lösung dieses Problems sind die Personennamen wertlos; hier können nur direkte Nachrichten über die Gottheit selbst in Betracht kommen. In der Tat finden sich solche in den Amarnabriefen. An allen diesen Stellen heißt die Gottheit *An. Im.*, und wieder erhebt sich die Frage, wie man dies Ideogramm lesen soll. Knudtzon hat sich, wie alle bisherigen Forscher, für *addu* entschieden, und Weber hat sich ihm nicht nur angeschlossen, sondern die Aussprache sogar als „gesichert" bezeichnet auf Grund der Personennamen.[2] Dazu darf man zunächst ein bescheidenes Fragezeichen machen. Die Übersicht über die Personennamen hat gelehrt, daß *An. Im.* in den Amarnabriefen drei Bedeutungen haben kann: 1. Tešub; 2. Hadad; 3. Baal, und daß man jede Stelle für sich betrachten muß. Die Personennamen können also nicht für Hadad den Ausschlag geben. Zwar Tešub mag man für die meisten Fälle ausschalten, aber Baal und Hadad halten sich nach der Zahl der sicheren Lesungen die Wage. Wenn keine anderen Gründe hinzukämen, müßte

1) Baudissin, RE³ s. v. „Hadad" 290, 55 ff. will die Verehrung Hadads speziell auf das nördliche Phönikien beschränken, im Widerspruch, wie mir scheint, mit den von ihm vorausgesetzten Überlieferungen.

2) Weber schreibt im Register S. 1582 zu „^{ilu}*addu* (geschr.: *Im*)" wörtlich: „Die Aussprache ist gesichert durch den Vergleich von *ia-ap-ti-ḫa-da* 335, 9 mit *ia-ap-ti-iḫ-Im.* 288, 45."

man auf eine Entscheidung des vorliegenden Problems verzichten; glücklicherweise bringen ägyptische Texte Licht in dieses Dunkel.

In ägyptischen Texten und Bildern wird *addu* oder Hadad, soweit bisher bekannt ist, überhaupt nicht ein einziges Mal erwähnt oder dargestellt. Schon dies negative Resultat ist sehr beachtenswert. War Hadad wirklich der Hauptgott der phönikischen Amurriter oder auch nur einer der am meisten verehrten Götter, so ist das Schweigen der ägyptischen Texte über ihn unverständlich, da andere amurritische Götter jener Zeit oft genannt werden. Allerdings muß man mit dem argumentum e silentio vorsichtig sein, wie das Beispiel des Rešeph lehrt, der umgekehrt zwar in ägyptischen Texten des Neuen Reiches vorkommt, dagegen in den Amarnabriefen völlig fehlt, gewiß nur aus Zufall. Aber man darf auch den Unterschied zwischen Rešeph und Hadad nicht übersehen: Rešeph mag in einzelnen Kreisen oder Städten sehr beliebt gewesen sein, allein er war doch nur ein Gott zweiten Ranges und scheint nirgends an der Spitze eines Pantheons gestanden zu haben. Hadad hingegen würde, wenn die Lesung Knudtzons richtig wäre, in den Amarnabriefen an so hervorragender Stelle genannt sein, daß man ihn für den Hauptgott der Amurriter erklären müßte; und eben dies ist unmöglich, weil er uns dann notwendig auch in ägyptischen Texten begegnen müßte.

Aber zu dem negativen Beweis gesellt sich der positive, da sich wenigstens bisweilen nachweisen läßt, daß die Ägypter Baal schreiben, wo in den Amarnabriefen von *An. Im.* die Rede ist. Läßt sich diese These auch nur an einer Stelle zur Evidenz erheben, so wird man an allen entsprechenden Stellen Baal für *An. Im.* einsetzen müssen. Zur Entscheidung dieser Frage ist es notwendig, zu wissen, in welchen ägyptischen Texten Baal überliefert ist und was dort von diesem Gotte ausgesagt wird. Das im folgenden beigebrachte Material beruht auf den Sammlungen des Ägyptischen Wörterbuchs[1] in Berlin, dessen Benutzung mir durch das Entgegenkommen Professor Ermans erlaubt wurde; ihm und Dr. Grapow schulde ich für mancherlei Rat und Belehrung aufrichtigen Dank.

* * *

1) Möglicherweise fehlen einzelne kleine Inschriften oder Stelen, die nicht kollationiert worden sind. So fehlen auch die Eigennamen, die noch manches interessante Gut bergen dürften, wie *Schem-Baal* aus Gaza (= שם-בעל; vgl. o. šumu-addu u. a.) und *Baal-roi* aus Gaza (= בעל-ראי; vgl. אל-ראי und dazu: Gressmann, Mose und seine Zeit S. 290 Anm. 5), beide bezeugt im Pap. Anast. III Taf. 6 Rs. (im 3. Jahr des Menephtah, im 9. Monat).

Priester des Baal.

1. Leps. Denkmäler, Text 1, 16. Ende der XVIII. Dyn. Ein *Priester des Baal*, zugleich Priester der Astarte, mit dem fremden Namen *srbjn* und zugleich mit einem ägyptischen Namen.

2. Berlin 8169. Denkstein aus der Zeit Scheschonks I. Enthält die Namen mehrerer *Baalspriester* aus Memphis, deren Genealogie anscheinend bis ins Neue Reich, etwa bis in die XX. Dyn. zurückgeht. Damals dienten ihre Vorfahren schon dem Baal und tun dies noch unter Scheschonk I. (Erman).

Gebete an Baalim.

3. Sall. 4 Rücks. 1, 6. Zeit Menephtahs. *(Ich bete) . . . zu bʿlj(?), zu ḳdš, zu mnj (?ʾinj?), zu bʿlj-ḏpn.*

Das erste *bʿlj* ist halb zerstört und darum fraglich = „zu den Baalim"? *ḳdš* ist die bekannte Göttin Kadeš. Welche weibliche Gottheit sich hinter מני (?אני oder ?ימי) birgt, weiß ich nicht. *bʿlj-ḏpn* könnte einem בעלי־צפן entsprechen. Doch braucht *bʿlj* nicht notwendig Umschrift des semitischen st. cs. plur. zu sein; es handelt sich vielleicht um den ägyptischen Plural, obwohl das Determinativ fehlt (Erman). W. Max Müller, Asien und Europa S. 315 liest indessen בעלת־צפן; ob seine Lesung richtig ist, wäre nur am Original selbst zu entscheiden, da der Unterschied ganz geringfügig ist. Immerhin spricht gegen sie, daß eine בעלת־צפן, wenngleich an sich nicht unmöglich, doch nirgends sonst bezeugt ist. Dagegen kennen wir einen בעל־צפן, von zahlreichen Orts- und Personennamen abgesehen, aus dem Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal von Tyrus (Winckler, Altor. Forsch. II 10 Z. 10 des Textes); wahrscheinlich war auch der Opfertarif von Marseille in einem Tempel des *Baʿal ṣaphôn* aufgestellt (בת בעלצפן CIS. I 165, 1 = Lidzbarski, Altsem. Texte I 63, 1). Der Plural würde sich leicht als der sogenannte „Hoheitsplural" erklären: בעלי־צפן = בעל־צפן wie בעלים = בעל, אדנים = אדן. Besonders beachtenswert ist der zweimal in ägyptischen Texten bezeugte Plural von רשף, der vielleicht ebenso erklärt werden muß; vgl. Medinet Habu aus der Zeit Ramses III. (Rougé, Inscr. Hierogl. 141): *Seine Offiziere sind wie ršp-Götter* und Pap. Turin (Pleyte et Rossi Taf. LXXXV, II, Z. 2), wo der Plural von Rešeph sicher, im übrigen aber das Verständnis fraglich ist.

Baal im Himmel.

4. Med. Habu. Zeit Ramses III. Rougé, I. H. 116: *Sein (des Königs) Gebrüll wie Baal im Himmel.*

Dasselbe Wort, das hier für *Gebrüll* gebraucht wird, ist auch üblich vom *Brüllen* des Löwen und begegnet uns ebenso vom *Gebrüll* des Set: *Sein (des Königs) Gebrüll ist wie das des Sohnes der Nut* (= Set), Karnak Leps. Denkm. III 130b.

5. Med. Habu. Zeit Ramses III. Rougé, I. H. 124—5: *Das Herz Seiner Majestät wurde stark, indem er schrecklich war wie Baal im Himmel.*

Der Ausdruck *Baal im Himmel* oder *Baal am Himmel* findet sich nur in Nr. 4 und 5. Eine analoge Redeweise wie „Gott im Himmel" oder „Re im Himmel" ist im Ägyptischen nicht üblich, sondern nur eine Wendung wie *stark im Himmel, herrlich im Himmel* oder *Herr des Himmels*, ein Prädikat aller Götter (Erman). Ein Vergleich von Nr. 4 und 5 lehrt, daß sich das Gebrüll des Baal im Himmel zunächst auf seine grimmige Wut bezieht; eben deshalb brüllt er wie ein Löwe. Natürlich wird dabei zugleich an das Gebrüll des Donnergottes gedacht sein, hat doch beim Gewitter der Donner die Phantasie der Alten mehr angeregt und beschäftigt als der Blitz. Fraglich muß es dagegen bleiben, ob der *Baal im Himmel* ohne weiteres dem *Herrn des Himmels* (בעל־שמים) gleichgesetzt werden darf; denn der Ausdruck ist nicht völlig identisch.

Baal als Kriegsgott.

6. Med. Habu. Zeit Ramses III. Duem. Hist. Inschr. I 24—25: *Seine Majestät ist wie der Baal auf den Bergen.*

Der Artikel *(p³b'r)* ist nur hier in ägyptischen Texten mit Baal verbunden. Wie analoge Fälle lehren, darf man nicht verstehen: *der Baal auf den Bergen*[1], sondern *auf den Bergen* gehört zu *Seine Majestät.* Der Sinn ist demnach: „Der König ist wie Baal, wenn er auf den Bergen (d. h. in fremden Ländern) kämpft." Vgl. Nr. 7—9.

7. Karnak. Zeit Sethos I. Champ. Not. Desc. 98: *(Der König) ist wie Baal, wenn er die Berge betritt; sein Schrecken zerbricht die Fremdländer.*

8. Karnak. Zeit Sethos I. Leps. Denkm. III 130a: *(Der König), der das Schlachtfeld betritt wie Set, groß an Schrecken wie Baal in den Fremdländern.*

9. Med. Habu. Zeit Ramses III. Unveröffentlicht. *Der König, der seine Angreifer niederwirft von Angesicht zu Angesicht, der tut,*

1) Der *Ζεὺς ὄρειος* (Renan, Mission S. 397) ist vermutlich identisch mit dem בעל לבנן.

was ihm beliebt in den Ländern und Fremdländern, gleich dem Baal, mächtig unter seinen Feinden.

10. Karnak. Zeit Sethos I. Leps. Denkm. III 127a: *Starkherzig wie Baal.*

11. Med. Habu. Ramses III. Champ. Mon. 222—3. RIH. 130—131; Mar. Voy. II 55: *Groß an Stärke wie Baal.*

Das Prädikat *groß an Stärke*[1] ist typisch für Set (Erman) und mag daher von Set auf Baal übertragen sein.

12. Med. Habu. Ramses III. Unveröffentlicht. *Kraft, Stärke und Furcht sind vereinigt in seinen Gliedern, man erblickt ihn (den König) schrecklich wie den Baal.*

13. Med. Habu. Ramses III. RIH. 145—6. Epitheta des Königs: *Blühender Jüngling, stark wie Baal.*

14. Karnak. Sethe 7, 82. Ramses II. stürmt eine Festung: *der das Schlachtfeld durcheilt wie Set, Schrecken ist vor ihm wie (vor) Baal auf den Barbaren.*

15. Harris I 22, 8—9. Ramses III: *Er lasse seinen Arm und seine Keule auf das Haupt der Asiaten fallen, damit sie sich krümmen vor seiner Kraft, als wäre er Baal.*

16. Turin Pap. Pl. et Rossi 89, 9—10. Hymnus auf Ramses II: *Du bist Baal, du erscheinst wie ... in den fernen Ländern.*

17. Med. Habu. Ramses III. Piehl, Inscr. I 147 A. Z. 10—11. Rede der gefangenen Fürsten: *Du bist wie Baal, gerade (?) in seinen Gestalten.*

18. Med. Habu. Ramses III. Greene, Fouilles I 5—6. Epitheta des Königs: *gleich dem Baal.*

19. Med. Habu. Ramses III. Champ. Mon. 217; Ros. MS. 124; Br. Rec. 55. Epitheta des Königs: *Er erscheint auf dem Schlachtfeld gleich Baal.*

20. Ramesseum. Ramses II. Lepsius D. III 161 (Var. Lepsius D. III 164). *Er (der König) ist wie Sutech, und Baal ist in seinen Gliedern.*

Seine Glieder sind stark im Kampf wie die des Kriegsgottes Baal (Erman); vgl. Nr. 21—26.

21. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 9, 8—9. Ramses II. *Du bist Sutech, der Kraftreiche, der Sohn der Nut. Baal ist in deinen Gliedern.*

---

1) Vgl. dazu Roeder bei Roscher s. v. „Set" 752, 22 ff.

22. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 4, 8—10. Ramses II. sagt in der Schlacht von seinen Feinden: *Sie rufen einander zu: Wahrlich, das ist kein Mensch, der unter uns ist, es ist Sutech, der Ruhmreiche, und Baal ist in seinen Gliedern.*

23. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 217 Z. 35—36. Duplikat zu Nr. 22.

24. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 241, 42. Während Ramses II. die Cheta niederwirft, ruft einer von ihnen aus: *Es ist kein Mensch, der unter uns ist, sondern Set, und Baal ist in seinem Leibe.*

25. Karnak. Sethe 18, 15. Duplikat zu Nr. 24.

26. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 247, 77—80. Der Chetafürst sagt zu Ramses II.: *[Du bist] das Ebenbild des Re, ... du bist Set, und Baal ist in [deinen Gliedern].*

27. Pap. Leiden 343, Vorders. 2, 2—4. Zaubertexte des Neuen Reiches: *Das Schwert des Sutech ist gegen dich, du Smn, das ... des Baal ist an deinem Kopf, du Smn, das Messer des Horus ist an deinem Scheitel.*

28. Pap. Leiden 343, Rs. 3, 9—10. Duplikat zu Nr. 27.

29. Pap. Leiden 343, Vs. 4, 12—5, 2: *Baal schlägt gegen dich mit dem Zedernbaum, der in seiner Hand ist; er schlägt dich wieder mit den ... von Zedernholz, die in seiner Hand sind.*

30. Pap. Leiden 345, Rs. G. 2, 5—7. Duplikat zu Nr. 29.

31. Pap. Leiden 345, Rs. G. 2, 7—9. Duplikat zu Nr. 29.

32. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 236, 21, 22. Ramses II. *Er war wie Baal in seiner Stunde.*

Das Verständnis dieses Sprachgebrauchs ergibt sich aus den folgenden Nr. 33—42 und aus parallelen Wendungen, wie sie im Ägyptischen üblich sind. Man sagt niemals: „die Stunde des Gottes", sondern immer: *der Gott in seiner Stunde* oder *in seiner Zeit*, z. B. *gebaut vom Gotte Chnum in seiner Stunde*, d. h. wenn er am schönsten baut. *Gnädig in seiner Stunde*, d. h. wenn er am gnädigsten ist, wenn er seine Natur am vollsten offenbart. Baal *in seiner Stunde* ist demnach die Zeit, die seiner wilden, kriegerischen Art am meisten entspricht.

33. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 222, 50—51. *Ich bin wie Baal hinter ihnen in der Stunde seiner Macht.*

34. Med. Habu. Ramses III. Unveröffentlicht. *Er ist wie Baal im Augenblick seiner Wut.*

35. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 1, 5—6. Ramses II. *glich dem Baal in seiner Stunde.*

36. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 3, 8—9. Ramses II. ruft: *Ich gleiche dem Baal in seiner Stunde.*

37. Ramesseum. Lepsius D. III 153. Ramses II. *war wie Baal in seiner Stunde.*

38. Abu Simbel. Lepsius D. III 187 cd.; Champ. Mon. 29—27; RMS. 100—102. Ramses II. *war wie Baal in seiner Stunde.*

39. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 210, 17—18: *Er glich dem Baal in seiner Stunde.*

40. Cheta-Schlacht nach Karnak. RIH. 215, 30—31: *Ich gleiche dem Baal (?) in seiner Zeit.*

41. Cheta-Schlacht nach Sall. 3, 5, 9—10: *Ich bin wie Baal in der Stunde seiner Macht.*

42. Cheta-Schlacht nach Luksor. RIH. 244, 58—245, 59: *Ich bin hinter ihnen wie Baal in der Stunde seiner Macht.*

Name eines Gespanns.

43. Med. Habu. Ramses III. Unveröffentlicht. (Sethe, Heft 15, 53—54): *Bʿl-ḥr-ḫpš̌f aus dem Stall des Palastes Ramses III.*

Der Name bedeutet: *Baal ist bei seinem Arm*, d. h. Baal hilft ihm (Erman).

Name von Gewässern.

44. Anast. III 2, 6—8. XIX. Dyn. *Baal-Gewässer* in Unterägypten.

45. Dendera. Dümichen, Geogr. I. III 82. Zeit des Augustus. *Baal-Gewässer* in Oberägypten.

46. Dendera. Mar. Dend. I 61 a; Düm., Geogr. I. I/XXI. *See des Baal* in Oberägypten.

47. Edfu. Rochem. I 340. Zeit Ptolemäus IV. *Gewässer des Baal* in Oberägypten.

Baal als Verbum.

48. Edfu. Naville, Mythe d'Horus. Taf. IV. Ptol. Zeit: *Ich schneide aus das Herz dessen, der frevelt gegen dein . . .*

Von dem Substantivum Baal ist hier nach der Mode der Spätzeit ein Verbum abgeleitet wie *baalen*, das nach dem Zusammenhang soviel heißen muß wie *böse sein* oder *freveln* (Erman).

Chronologische Zusammenfassung.

Ende der XVIII. Dyn. (rund 1400): Nr. 1.
Neues Reich (XVIII—XX. Dyn.): Nr. 2. 27—31. 44.
XIX. Dyn. Sethos I. (1313—1292): Nr. 7. 8. 10.
Ramses II. (1292—1225): Nr. 14. 16. 20—26. 32. 33. 35—42.
Menephthah (1225—1215): Nr. 3.
XX. Dyn. Ramses III. (1198—1167): Nr. 4—6. 9. 11—13. 15. 17—19. 34. 43.
Scheschonk I. (945—924): Nr. 2.
Griechisch-römische Zeit: Nr. 45—48.

Daraus geht zunächst hervor, daß der Baalkultus in der Fremdenkolonie von Memphis (wahrscheinlich ununterbrochen) seit dem Ende der XVIII. Dynastie bis auf Scheschonk, d. h. rund von 1400—925, geblüht hat (Nr. 1—2). In den Königsinschriften spielt Baal seine Hauptrolle während der XIX. und XX. Dynastie oder, anders ausgedrückt, unter Ramses II. und III., d. h. rund von 1300—1150. Aber man darf natürlich nicht vergessen, daß unser Wissen Stückwerk ist und von den zufälligen Nachrichten abhängt, die wir bisher besitzen. Es ist kein Grund einzusehen, warum der Baalkultus unter den Phönikern und Palästinensern in Memphis nach der Regierung Scheschonks I. plötzlich aufgehört haben sollte, hören wir von der dortigen Fremdenkolonie doch noch öfter aus den folgenden Jahrhunderten. Für den terminus a quo läßt die Schreibung wenigstens einen ungefähren Schluß zu.

Schreibung Baals.

In der Regel: *bʿr*.
Einmal: *pꜣbʿr* (mit dem ägyptischen Artikel): Nr. 6.
Einmal: *bʿrw* (unter Sethos I.).

Da die Schreibung nicht syllabisch ist, so muß die Entlehnung des Namens älter sein als die XVIII. Dynastie; wahrscheinlich geht sie ins Mittlere Reich zurück (Erman).

Wesen Baals.

Das Bild Baals ließe sich wohl noch lebendiger gestalten und schärfer umreißen, wenn man auch die Nachrichten über Set mit heranzöge; denn es ist zweifellos, daß Set und Baal teilweise miteinander verschmolzen sind. Auch unter den Bildern, die „Set" darstellen, mag sich hier und da ein Baal verbergen, da sie mehrfach fremde, unägyptische Züge tragen. Aber auf Set haben außer Baal

auch noch andere Götter der Hyksos, Mitanni oder Hethiter eingewirkt, und es ist sehr fraglich, ob man alles Fremde ohne weiteres dem semitischen Baal zuschreiben darf. Da man mit zuviel Unbekanntem rechnen muß, wird man zunächst besser tun, auf Set ganz zu verzichten, wenn man das Wesen Baals auf ägyptischem Boden darstellen will. Auch Roeder, der in seinem umfassenden Aufsatz über Set[1] das ihm zugängliche Material nicht nur gesammelt, sondern auch geordnet hat, vermeidet im allgemeinen eine klare Scheidung zwischen den verschiedenartigen Bestandteilen im Wesen dieses Gottes. Ja, man wird auch die Möglichkeit im Auge behalten müssen, daß, wie Set oft ein maskierter Baal sein mag, so auch umgekehrt Baal im Kostüm Sets auftreten kann. Zum Beispiel ist oben (Nr. 11) vermutet worden, das Prädikat *groß an Stärke* sei erst sekundär von Set auf Baal übertragen worden; Ähnliches mag auch sonst der Fall sein.

Unter diesem Vorbehalt lassen sich im Wesen Baals zwei Züge scharf erkennen: An den meisten Stellen erscheint er als Kriegsgott. Das ist überraschend für den, der nur die semitischen Texte im Auge hat, aber nicht auffällig für den, der sich die Eigenart der semitischen Götter in Ägypten überhaupt vergegenwärtigt; denn fast alle semitischen Götter und Göttinnen sind auf dem Boden Ägyptens zu Kriegsgottheiten geworden. Eine Beeinflussung Baals durch Set, falls dieser wirklich Kriegsgott gewesen ist, — Roeder bestreitet das — würde das hier vorliegende Problem nicht lösen; man muß vielmehr eine allgemeine Ursache annehmen, die auch auf andere Gottheiten gewirkt haben kann und ihre Umwandlung in Kriegsgottheiten erklärt. Die Frage mag hier auf sich beruhen, da sie nur in einem größeren Zusammenhange beantwortet werden kann.

Zweitens erscheint Baal als Himmelsgott; genauer heißt er *Baal im Himmel*. Charakteristisch ist für ihn das schreckenerregende, tierische *Gebrüll* (Nr. 4 und 5). Beides ist noch für den Baal des Alten Testaments bezeichnend! Als Vegetationsgott ist dieser der Herr des Gewitters; denn aller Regen hängt im Orient vom Gewitter ab. Ferner ist ihm der Stier heilig nur aus dem Grunde, weil sein wildes Gebrüll allein dem Brüllen des Donners vergleichbar ist. Beides trifft nun auch für den *An. Im.* der Amarnabriefe zu, dem sich die Untersuchung jetzt wieder zuwenden kann.

* * *

1) In dem Mythologischen Lexikon von Roscher.

Oben sind nur die mit *An. Im.* gebildeten Personennamen und diejenigen Stellen behandelt worden, an denen *An. Im.* dem Tešub gleichgesetzt werden muß. Davon abgesehen, wird der Gott *An. Im.* noch sechsmal genannt, und in allen diesen Fällen identifizieren ihn die Forscher mit Hadad, indem sie das Ideogramm *addu* lesen: 52, 4; 53, 6; 108, 9; 147, 14; 149, 7; 159, 7. Bei der Nachprüfung scheidet 53, 6 von selbst aus, weil der Text völlig unsicher und wahrscheinlich falsch ergänzt ist. Von den übrig bleibenden fünf Stellen lassen sich drei zu einer Einheit zusammenfassen, weil sie fast wörtlich übereinstimmen:

108, 9: „Erscheint es gut dem Könige, der wie *An. Im.* und die Sonne am Himmel ist" (*ša ki-ma An. Im. ù* ^{ilu}*šamši i-na ša-me i-ba-ši*).

149, 7: „O König, mein Herr, wie die Sonne, wie *An. Im.* im Himmel bist du" (*ki-i-ma* ^{ilu}*šamaš ki-ma An. Im. i-na sa-me at-ta*).

159, 7: „Du bist wie *An. Im.* und du bist wie die Sonne" (*at-ta ki-i-ma An.* [*Im.*] [*ù a*]*t-ta ki-i-ma* ^{ilu}*šamaš*; zur Lesung vgl. die Anmerkung Knudtzons).

Diese drei Briefe stammen aus dem Zentrum des amurritischen Gebietes (von Rib-Addu in Gebal, von Abi-milku aus Tyrus und von Aziru im Libanon) und sind an den König von Ägypten gerichtet, der hier, wie auch sonst häufig in den Amarnatexten, als *šamšu* „Sonne" angeredet[1] oder mit ihr verglichen wird. *ilu šamšu* entspricht genau dem ägyptischen „Sonnengott" Horus oder Re, mit dem der Pharao in ägyptischen Texten identifiziert oder verglichen wird. Daß hier der Einfluß des ägyptischen Hofstils vorliegt, kann keinen Augenblick zweifelhaft sein. Winckler[2] und ihm folgend Weber (S. 1196) haben freilich auch hethitischen Einfluß für möglich oder erwägenswert gehalten. Aber wenn der hethitische König in hethitischen Texten als *Sonnengott* bezeichnet und auf hethitischen Denkmälern als Sonnengott dargestellt wird, so ist das nicht primäre, sondern sekundäre Sitte und so sicher ägyptische Entlehnung wie die Sonnenscheibe bei den Hethitern, deren Wanderung sich deutlich von Ägypten über Phönikien zu den Hethitern und Assyrern verfolgen läßt.[3]

1) Vgl. die Belege im Register von Knudtzon-Ebeling s. v. *šamšu* S. 1511.

2) Vorläufige Nachrichten MDOG. 35, 53 f.

3) Vgl. Eduard Meyer, Reich und Kultur der Chetiter. Berlin 1914. S. 29 ff.

Eigenartig und nur an den drei eben zitierten Stellen bezeugt ist der zweite Vergleich des ägyptischen Königs mit dem *An. Im.* Beachtenswert ist der Zusatz *ina šamê* „im Himmel" oder „am Himmel". Seiner Stellung nach könnte es eine nähere Bezeichnung zu *ilu šamaš* (108, 9), das andere Mal dagegen zu *An. Im.* sein (149, 7); doch wäre es möglich, daß es in beiden Fällen *ἀπὸ κοινοῦ* stünde. Dann wäre der Schluß noch sicherer, den man schon aus der bloßen Nebeneinanderstellung der Aussagen ziehen möchte, nämlich die Gleichung: „Du bist wie *ilu šamaš* am Himmel" = „Du bist wie *An. Im.* am Himmel", oder anders ausgedrückt: *An. Im.* wäre sachlich mit dem Sonnengott identisch. Genauer würde *ilu šamaš* den ägyptischen, *An. Im.* dagegen den amurritischen Sonnengott vertreten; die Verbindung beider ließe sich ausgezeichnet verstehen. Zwingend ist dieser Schluß nicht, aber er wird durch die vierte Stelle verstärkt, die hier in Betracht kommt:

52, 4 heißt es in dem Brief des Akizzi von Ḳaṭna (in der Gegend zwischen Hamath und Höms, Weber S. 1108): „Siebenmal fiel ich zum Fuß meines Herrn, meines *An. Im.*, nieder" (*a-na šepi b[e-l]i-ia An. Im-ia amkut*; die Lesung von *An. Im.* ist nicht absolut sicher, wie die Anmerkung Knudtzons lehrt).

Der Ausdruck ist ganz singulär. In den Briefen anderer Fürsten aus Nordsyrien heißt es statt dessen: *ana šêpê bêlia* ^{ilu}*šamši-ia* „zu den Füßen meines Herrn, meiner Sonne" (74, 4; 76, 6; 78, 6; 79, 6 usw.). Wenn also 52, 4 richtig gelesen ist, kann kein Zweifel sein, daß *ilu šamaš* und *An. Im.* identisch sind und daher beide den Sonnengott bezeichnen. Damit ist aber noch nicht erklärt, warum die Schreiber bisweilen zu *ilu šamaš* oder *An. Im.* ein *ina šamê* hinzufügen. Es versteht sich doch von selbst, daß sich die Sonne „am Himmel" befindet; wozu also dieser überflüssige Zusatz? Man könnte ägyptischen Einfluß vermuten, da ja *ilu šamaš* den ägyptischen Sonnengott vertritt; im Ägyptischen ist indessen eine solche Redeweise nicht üblich (vgl. oben S. 199). Merkwürdig nahe berührt sich mit dem Amurritischen das Hethitische; wird dort von einem *ilu šamaš ina šamê* gesprochen, so hier von einem *ilu šamaš šamê*.[1] Wie man auch über die Entstehung dieses auffälligen Ausdrucks urteilen mag[2], schwerlich hat das hethi-

1) Hugo Winckler, Vorderasien im zweiten Jahrtausend (MVAG. 1913, 4) S. 69 zitiert aus dem Edikt Mutallus Col. III 13 ff.: *ilu šamaš šame-e beli-ia.*

2) Eine Vermutung darüber findet sich am Schluß dieses Aufsatzes.

tische *šamaš šamê* auf das amurritische *šamaš ina šamê* abgefärbt, da beides nicht völlig übereinstimmt, wenngleich die Differenz geringfügig ist. Aber es kommt hinzu, daß *ina šamê* in den Amarnatexten ursprünglich gar nicht, wie bisher vorausgesetzt wurde, zu *ilu šamaš*, sondern zu *An. Im.* gehört; so lehrt es deutlich die fünfte Stelle, die noch zu behandeln ist:

147, 14 schreibt Abimilku von Tyrus an den König von Ägypten: „(Der König), der seinen Schall gibt im Himmel wie *An. Im.*, so daß er[z]ittert das ganze Land von seinem Schall" (*ša id-din ri-ig-ma-šu i-na sa-me ki-ma An. Im. u ta[r]-ku-ub gab-bi mâti iš-tu ri-ig-mi-šu*).

Hier ist *ina šamê* zwar vorangestellt, aber logischer sollte es dem *An. Im.* folgen; denn eigentlich ist es nicht der König, sondern der Gott, der „im Himmel" donnert. Diese Stelle ist nun von besonderer Wichtigkeit, weil sie durch Vergleich mit den ägyptischen Texten die Gleichsetzung von *An. Im.* mit Baal über jeden Zweifel erhebt. Wenn es von Ramses III. heißt: *Sein Gebrüll ist wie das Baals im Himmel* (vgl. oben Nr. 4), so ist das identisch mit dem, was hier von Amenophis III. oder IV. ausgesagt wird: *Sein Schall ist im Himmel wie der Baals.*

Von hier aus darf man weitergehen und für alle fünf Stellen, an denen uns *An. Im.* im amurritischen Hofstil begegnet ist, mit Sicherheit behaupten, daß dies Ideogramm *baʿalu* zu lesen ist. Die Gründe sind, um sie noch einmal kurz zusammenzufassen:

1. *An. Im.* = *addu* ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil Hadad in ägyptischen Texten nicht vorkommt.

2. *An. Im.* entspricht dem *Baal* der ägyptischen Texte im allgemeinen darin, daß beide mit dem Könige verglichen oder identifiziert werden.

3. Speziell findet sich das merkwürdige *An. Im. ina šame* (108, 9; 147, 14; 149, 17) im Ägyptischen wieder als *Baal im Himmel* (Nr. 4 u. 5).

4. Überdies wird der grimmige Zorn des Königs als *Gebrüll des An. Im.* (147, 14) oder *Gebrüll des Baal* bezeichnet (Nr. 4), genauer als Donnergebrüll *im Himmel.*

5. Die Formeln, die auf den Pharao angewandt werden, stammen nicht aus dem hethitischen, sondern aus dem ägyptischen Hofstil, der darum auch zur Erklärung der Einzelheiten beiträgt.

Um diese These noch fester zu begründen, empfiehlt es sich, die zuletzt zitierte Stelle in ihrem Zusammenhang zu analysieren. 147, 5—15

schreibt Abimilku von Tyrus an den König von Ägypten: *Mein Herr ist die Sonne, die aufgeht über die Länder Tag für Tag nach der Bestimmung der Sonne, seines gnädigen Vaters; er belebt durch seinen guten Hauch*[1] *und (dieser) kehrt wieder bei seinem Aufgang*[2]*; er versetzt das ganze Land in Ruhe durch die Macht der Hand*[3]*; er gibt seinen Schall im Himmel wie Baal, so daß erzittert das ganze Land vor seinem Schall.* Hier und an anderen Stellen seines Briefes redet Abimilku ganz im Stil der ägyptischen Höflinge; seine Worte klingen fast wie eine Übersetzung aus dem Ägyptischen und haben dort zahllose Parallelen. Echt ägyptisch ist zunächst, daß *ilu šamšu* genau so unterschiedslos wie *Re* oder später *p³Re*[4] bald die physische *Sonne* bezeichnet, die am Himmel aufgeht, bald den *Sonnengott*, auf dessen Befehl dies geschieht. Echt ägyptisch ist ferner, daß der König nicht nur selbst Re genannt wird, sondern auch als Sohn des Re gilt; darum heißt dieser hier *sein gnädiger Vater*. Echt ägyptisch ist drittens, daß der König als *Lebensodem*[5] seinen Untertanen *guten Hauch* in die

1) Daß *šēḫu* = *šâru* „Hauch" ist, hat Ebeling erkannt (vgl. dazu Weber S. 1606).

2) Knudtzon übersetzt: *(Er ist es), der belebt durch sein gutes ... und wiederkehrt bei (nach?) seinem Verschwinden.* Wäre dies richtig, so könnte man mit Grapow (mündlich) auf Echnatons Hymnus Z. 23 verweisen; vgl. die Wiedergabe Rankes in AOTB. I 191: *indem du aufgingst in deiner Gestalt als lebende Sonne, indem du strahltest, glänztest, dich entferntest und wiederkehrtest.* Indessen *bei seinem Verschwinden* gibt keinen Sinn, und *nach seinem Verschwinden* kann *ina ṣapanišu* nicht bedeuten. Vielmehr muß man zu *ù izaḫar* als Subjekt *šēḫu* ergänzen (vgl. 147, 21. 44, wo beide Male *ù izaḫar šēḫu* steht). Für das Verständnis von *ina ṣapanišu* ist die Parallele 147, 41 ff. entscheidend: *Wer hört auf den König, seinen Herrn, und ihm dient an seinem Ort, über dem geht die Sonne auf und es kehrt wieder guter Hauch vom Munde seines Herrn.* Echnaton drückt denselben Gedanken in seinem Hymnus so aus (Z. 24 Ranke): *Gehst du auf, so leben sie, gehst du unter, so sterben sie.* Da der „gute Hauch", das Leben des Menschen, bei Sonnenuntergang verschwindet, aber wiederkehrt bei Sonnenaufgang, so muß *izaḫar ina ṣapanišu* heißen: *er kehrt wieder bei seinem Aufgang.* Nach dem Glossar Ebelings (S. 1503) ist *ṣapânu* = *etēḳu* „fortziehen", also wohl auch Synonym zu *aṣû* „ausziehen"; *ina ṣapanišu* = *ana muṣi* ^{ilu}*šamši* 288, 6.

3) Das Wort *Hand* ist nicht ganz sicher.

4) Wie Erman mich belehrt, sagt man vulgär immer *p³Re*, seitdem sich im Mittleren Reich der Artikel gebildet hat.

5) Thr 4 20 (diese Stelle hat zuerst Löhr mit den Amarnatexten kombiniert); Ps 104 29 f. (vgl. dazu Gressmann im Protestantenblatt 1916 Nr. 21 Sp. 323 ff.).

Nase bläst. Amon sagt zu Amenophis III.: *Ich lasse die Barbaren des äußersten Asien ... zu dir kommen ... Da eilt man daher, damit du ihnen ihren Lebensatem gibst.*[1] Den Echnaton verherrlichen seine Großen: *Du bist Luft für alle Nasen, durch die man atmet*[2], oder *der Lebenswind, dessen Stimme man hört,* und deshalb *lebt man dadurch, daß man seinem Herrn dient.*[3] Bei einer so engen Verwandtschaft der Amarnabriefe mit den ägyptischen Texten hat man gewiß ein Recht, auch für den Donner des *An. Im.*, mit dem der König die Völker erschreckt wie Jahwe durch sein Gebrüll[4], den ägyptischen Hofstil zu vergleichen und aus ihm zu lernen, daß *An. Im.* der Baal sein muß. Nur ist in diesem Falle, anders als in den übrigen, der amurritische Hofstil nicht der empfangende, sondern der gebende Teil gewesen.

Das Resultat, das sich aus dieser neuen Lesung des Ideogramms für die amurritische Religionsgeschichte ergibt, ist sehr viel mehr als ein bloßer Name. Zunächst kann an der allgemeinen Tatsache kein Zweifel sein, daß der Baalkultus schon damals die Hauptrolle bei den Amurritern spielte.[5] Auch für einzelne Orte wird man aus dem Hofstil zwar nicht mit absoluter Sicherheit, aber doch mit größerer Wahrscheinlichkeit als aus Eigennamen auf Baalkultus schließen können; wenn z. B. die Baalat von Gebal und Amon in demselben Atemzuge nebeneinander genannt werden (87, 5; 95, 3), so folgt daraus, daß die Baalat die Hauptgottheit von Gebal war, die in den Augen ihres Fürsten würdig erschien, neben Amon zu stehen. Nach diesem Prinzip

1) Stele Amenophis III. aus Theben 28 (= ROEDER, Urkunden S. 157).

2) DAVIES, Amarna II 8 (= ROEDER, Urkunden S. 74).

3) DAVIES, Amarna II 21 (= ROEDER, Urkunden S. 76). Weitere Belege hat GRAPOW (bei WEBER S. 1606) mitgeteilt. Damit ist der ägyptische Ursprung dieser Vorstellungsreihe, den schon BAUDISSIN, Adonis und Esmun S. 504 vermutet hatte, erwiesen. Beachtenswert sind auch die Ausführungen WEBERS S. 1196, durch die ein etwaiger babylonischer und hethitischer Ursprung als unwahrscheinlich gelten muß.

4) Vgl. Ps 9 6 18 16 68 31 119 21 u. ä. Das Wort גיר bezeichnet auch hier das donnerähnliche Gebrüll, wie der Parallelismus membrorum in Ps 104 7 lehrt. Besonders deutlich ist Ps 29 3 (רעם).

5) Hadad scheidet damit endgültig aus. Die Möglichkeit, daß Hadad bei anderen amurritischen Völkern (außerhalb Palästinas und Phönikiens), die weiter im Osten saßen, verehrt wurde, soll nicht geleugnet werden, im Gegenteil: Wenn Hadad zum Hauptgott der Aramäer geworden ist, muß sein Kult doch wohl in den Gebieten einheimisch gewesen sein, in denen sich die Aramäer niederließen.

würde man einen Baalkultus annehmen dürfen für: Ḳaṭna, Gebal, Tyrus und die Stadt des Aziru, die nicht sicher zu bestimmen ist. Von diesen Städten ist ein Baalkultus sonst nur für Tyrus bezeugt: מלקרת, *der Stadtkönig*, heißt auch בעל צר (CIS. I 122, 1). Eigentümlich kompliziert liegen die Verhältnisse für Gebal (Byblos). Rib-addu, dessen Name mit Hadad gebildet ist, nennt in seinen Briefen die Baalat von Gebal so oft und an so hervorragender Stelle, daß sie zweifellos an der Spitze des dortigen Pantheons gestanden hat. Neben ihr kennen wir aus Philon Byblios und aus zwei Personennamen auf Münzen einen Gott El-Kronos; dieser könnte wohl mit dem Baal Rib-Addus identisch sein. Damit rechtfertigt sich die Hypothese Baudissins, der schon früher das Epitheton „Baal" für den El-Kronos vermutet und sich dafür auf den Namen des זכרבעל, des Fürsten von Byblos, berufen hatte.[1] Der Reisebericht des Wen-Amon (11. Jahrhundert), der diesen Namen überliefert hat, ist auch deswegen von Interesse, weil er dem Fürsten von Byblos einen ähnlichen, leider nicht ganz verständlichen Ausdruck in den Mund legt, wie ihn Abimilku von Tyrus gebraucht: *Amon donnert im Himmel, indem er den Sutech* (= Baal) *in seine Zeit setzt* (?).[2] Trotzdem die Baalat die Hauptgöttin von Byblos war, nennt Rib-Addu wenigstens an der einen Stelle den *baʿalu (ina šamê)* neben dem *ilu šamšu*. Diese auffällige Tatsache hängt wohl aufs engste mit der anderen, ebenso merkwürdigen und schwerlich zufälligen Tatsache zusammen, daß er in seinen späteren Briefen den Namen Amon vermeidet[3] und statt dessen *ilu šamšu* bevorzugt, gewiß mit Rücksicht auf die religiösen Anschauungen Echnatons; eben deswegen ist es begreiflich, wenn neben diesen nicht Baalat, sondern Baal als Himmels- oder Sonnengott tritt.

Bedeutsamer als für den Kultus sind die Folgerungen, die sich für das Wesen Baals ergeben. Ohne Zweifel erscheint er hier als Donnergott, d. h. allgemein als Gewitter- und Vegetationsgott; Gewitter und Vegetation sind im vorderen Orient untrennbar miteinander verbunden. Für alle Götter, die das Ideogramm *An. Im.* umschreibt, wie Iškur, Ramman, Hadad, Tešub, Baal, sind Gewitter und Vegetation charakteristisch. Dagegen ist es ganz eigenartig, wenn Baal daneben

1) Baudissin, Adonis und Esmun S. 34 Anm. 1; Wen-Amon 1, 17 (= Ranke, AOTB. I 226); vgl. Erman, Ä. Z. 38, 1900, S. 5 Anm. 6.

2) Wen-Amon 2, 13 (= Ranke, AOTB. I 228).

3) Amon wird in seinen Briefen genannt 71, 4; 86, 3; 87, 5; 95, 3. Die letzte Stelle fehlt im Register Webers.

zugleich als Sonnengott gilt, ein Zug, der bei keinem anderen Vegetationsgott sicher nachweisbar ist. Außerhalb der Amarnabriefe ist nur für den Baal von Tyrus zu erschließen, daß er als Sonnengott aufgefaßt wurde, und zwar unter dem Einfluß der ägyptischen Religion.[1] Wie stark die ägyptische Religion gerade auf die Stadt Tyrus eingewirkt haben muß, lehren, von anderen Tatsachen abgesehen, die Briefe ihres Fürsten Abimilku; denn nirgends begegnen uns so wie hier ganze Stücke ägyptischer Königshymnen in amurritischem Gewande. Byblos war als Haupthafen dem Einfluß der Ägypter gewiß noch unmittelbarer ausgesetzt als Tyrus, und darum treten uns ägyptische Elemente auch in den Briefen des Rib-Addu von Gebal entgegen, aber doch nicht in so krasser Form wie bei Abimilku.

Dieser Gott des Donners und der Sonne heißt entweder einfacher *baʿalu* oder genauer *baʿalu ina šamê*; ebenso reden die ägyptischen Texte von einem *Baal im Himmel*. Als direkte Hinweise auf die himmlische Natur und den himmlischen Wohnort des Baals sind diese Nachrichten von höchstem Interesse.[2] Stade hat noch die Behauptung ausgesprochen, daß Jahwe erst in der Zeit Hesekiels durch eine Verschmelzung altisraelitischer und babylonischer Vorstellungen „in den

---

1) Ebenso urteilt Baudissin, Adonis und Esmun S. 33 (nur daß er, wie mir scheint, mit Unrecht auch babylonischen oder hethitischen Einfluß für möglich hält) und mit ausführlicherer Begründung RE³ s. v. „Sonne" S. 493 ff. Für unsicher halte ich das angebliche Auferstehungsfest des Melkart, das nur auf einem Mißverständnis beruht, und die Rückschlüsse aus der Simsonsage, die überhaupt nichts Mythologisches enthält. Dagegen hat man festen Boden unter den Füßen, wenn man bedenkt, daß der Tempel Salomos nach dem Muster des tyrischen Staatstempels gebaut ist. Vgl. die Schriften des Alten Testaments in Auswahl II, 1 S. 211 ff., wo ich meine Position darzulegen und zu beweisen versucht habe. Fraglich bleibt nur, ob man diesen Staatsgott von Tyrus mit מלקרת identifizieren darf; vielleicht gab es neben ihm noch einen בעלשמם. Dies Problem ist so kompliziert, daß es einer besonderen Untersuchung überlassen werden muß.

2) Baudissin, Adonis und Esmun S. 33 findet hier die alten Zeugnisse, die er bisher vermißt hat; die von ihm erwähnte Möglichkeit, daß der Himmelsbaal von den Aramäern entlehnt sei, scheidet damit aus. Die Aramäer spielen, was nicht immer genügend beachtet wird, zur Amarnazeit noch keine Rolle, da sie damals zuerst in der Geschichte auftauchen. Es ist auch irrig, wenn Baudissin ebenda behauptet, die Unterscheidung zwischen *Göttern des Himmels* und *Göttern der Erde* sei bisher für die Phöniker nicht zu belegen; vgl. dagegen den Vertrag zwischen Asarhaddon und Baal von Tyrus bei Winckler, Altor. Forsch. II S. 10 Z. 8 des Textes.

Himmel hineingewachsen" sei.[1] Lidzbarski hat in seinem sonst vortrefflichen Aufsatz über „Balsamem"[2] die These vertreten, die bei dem damaligen Stand unserer Kenntnisse bis zu einem gewissen Grade begreiflich war, der Himmelsgott der Semiten sei erst eine Schöpfung der persischen Zeit. Seitdem sind mehrere wichtige Zeugnisse hinzugekommen, die seine überragende Bedeutung schon für eine sehr viel ältere Zeit lehren. Bei den Aramäern erscheint בעלשמין schon in der Inschrift des Königs זכר von Hamath (um 750 v. Chr.) als Hauptgott.[3] In einer ebenfalls aramäischen Inschrift aus dem 5. Jahrh. v. Chr. steht *Beʿelšmîn der Große* wiederum an der Spitze der Götter.[4] Noch im 5. Jahrh. n. Chr. gilt er in Nordsyrien, speziell in Nisibis, nach Isaak von Antiochia[5], als das Haupt der Götter.

Auf phönikischem Boden war der בעלשמים seit längerer Zeit nur aus späten Weihungen von Privatleuten und Sklaven bekannt, ein Zeichen, daß der Gott „populär" geworden war. Für Philon Byblios ist er *der einzige Herr des Himmels*, zugleich ein Gott der Sonne und des Regens.[6] Dann kam der Vertrag zwischen Asarhaddon und König Baal von Tyrus hinzu (um 670 v. Chr.), in dem der *ba-al-sa-me-me* wieder an hervorragender Stelle genannt wird.[7] Gerade für Tyrus ist auch der *baʿalu ina šamê* bezeugt, den wir jetzt aus den Amarnatexten und den ägyptischen Nachrichten und damit aus der Zeit um 1400 v. Chr. kennengelernt haben. Seine hohe Stellung geht nicht nur daraus hervor, daß er neben den ägyptischen Sonnengott (*ilu šamšu*) tritt, sondern sie wird auch durch die Tontafeln von Tell Taʿannäk bestätigt, seitdem wir wissen, daß *An. Im.* = *baʿalu* ist. Denn während die Eingangsformel sonst lautet: „Baal möge dein Leben behüten" (*An. Im. napiš-ta-ka li-iṣ-ṣur* 5, 3; 6, 3), heißt es einmal statt dessen: „Der Herr der Götter möge dein Leben behüten" (*bêl ilâmu* 2, 2).

1) Stade, Bibl. Theol. I S. 291.

2) Ephemeris I 243 ff. Er hat später seine These ausdrücklich zurückgenommen und gemeint, der Himmelsgott sei unter hethitischem Einfluß entstanden Eph. II 122.

3) Pognon, Inscr. Sém. Nr. 86 = Lidzbarski, Eph. III 1 ff.

4) Lidzbarski, Eph. III 64.

5) ed. Bickell I 210; vgl. Lidzbarski, Eph. I 259.

6) Euseb. Praep. ev. I 10, 7 Gaisford: *αὐχμῶν δὲ γενομένων, τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὀρέγειν πρὸς τὸν ἥλιον. τοῦτον γάρ, φησι, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσαμὴν καλοῦντες κτλ.*

7) Winckler, Altor. Forsch. II 12 Col. I, 10.

Demnach war der Baal, genauer wird man auch hier an den *baʿalu ina šamê* denken müssen, *der Herr der Götter*.

Nun ist aber *baʿalu ina šamê*, wie die Amarnabriefe sagen, oder *Baal im Himmel*, wie es in den ägyptischen Texten lautet, nicht völlig identisch mit בעלשמם oder *ba-al-sa-me-me*, wie der Gott im Vertrag Asarhaddons heißt. Der Unterschied ist zwar nur geringfügig, immerhin jedoch nicht zu übersehen und, wie es scheint, von größerer Bedeutung als die Differenz zwischen einem *Herrn im Himmel* und *Herrn des Himmels*. Während *baʿal-šamîm* ein terminus technicus ist, der als solcher nicht geändert werden darf, hat *baʿalu ina šamê* diesen technischen Sinn noch nicht, sondern ist erst im Begriff, ein solcher zu werden. Mit anderen Worten: Wir sehen in den Amarnabriefen, wie sich die Idee des *baʿal-šamîm* zu bilden beginnt. Daher erklärt es sich auch, daß *ina šamê* bisweilen fehlt, obwohl nicht jeder beliebige Baal gemeint ist; bei einem festgeprägten Ausdruck wäre diese Tatsache nur schwer verständlich. Vor allem aber ist völlig unbegreiflich, wie man *baʿalu ina šamê* sagen konnte, wenn man einen Gott namens *baʿal šamîm* besaß; es heißt später stets בעלשמם und niemals בעלבשמם.

Die Vorstellung, daß der Baal im Himmel wohnt, ist sicher nicht erst in der Amarnazeit neu aufgetaucht, da sie ihrer ganzen Art nach prähistorischen Ursprungs ist. Zum Überfluß gibt es auch ein Zeugnis dafür, das uns wenigstens bis in die Zeit Hammurapis zurückführt. Wenn *Ašratum*, die westsemitische Aschera, als *die Braut des Himmelskönigs* bezeichnet wird[1], kann man nicht bezweifeln, daß die Amurriter damals schon ihre Götter im Himmel dachten, wie viel mehr in der Amarnazeit! Um so schwieriger wird es, zu erklären, wie sich damals, oder sagen wir allgemeiner, im Laufe des 2. Jahrtausends v. Chr. der Begriff eines speziellen Himmelsbaals bilden konnte. Die Möglichkeiten, die man bisher erwogen hat, führen nicht zum Ziel. Wäre der Baal des Himmels, wie W. Robertson Smith[2] vermutet hat, entstanden, weil von Blitz, Donner und Regen, kurz von den Erscheinungen des Himmels die Fruchtbarkeit des Bodens abhängt, dann müßte seine Gestalt in die Urzeit der semitischen Religion zurückreichen, was eben nicht der Fall ist. Ebenso unwahrscheinlich ist ein Gegensatz gegen die

1) Hommel, Aufsätze und Abh. S. 211 f.; Zimmern KAT[3] S. 432.

2) Religion der Semiten, übersetzt von Stübe S. 66 ff. Vgl. dazu und zum Folgenden überhaupt Lidzbarski, Eph. I 243 ff.

zahlreichen Ortsnumina, die man geneigt sein könnte, als irdische Baale dem himmlischen Baal gegenüberzustellen; aber in Wirklichkeit ist dieser Gegensatz gar nicht vorhanden. Denn auch die Ortsnumina haben ihre Wohnung im Himmel und haben Beziehungen zu den himmlischen Erscheinungen, nur daß die jeweilige Stadt und ihre Gemeinde in ihrem besonderen Schutze steht; der Baal-šamîm jedoch ist keineswegs in dem Sinne Schutzgott oder *Herr des Himmels* wie etwa der Stadtgott von Tyrus *Herr von Tyrus*.

Lidzbarski hat gewiß recht, wenn er vermutet, die Entstehung des Himmelsgottes in historischer Zeit sei nur durch einen Anstoß von außen zu erklären. Dabei wird man aber nicht einfach an die Herübernahme eines fremden Gottes denken dürfen, wie der echt-semitische Name lehrt. Die Amarnabriefe lassen uns noch einen Blick in die schöpferische Werkstatt tun. Zwei Gründe nun weisen in dieselbe Richtung: Erstens findet sich der Begriff *Baal im Himmel* stets im Hofstil, als Vergleich auf den Pharao angewendet. Zweitens wird man an sich vermuten, daß er im Gegensatz zu einem *Baal auf Erden* steht; aber dieser Baal auf Erden ist kein Gott im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern der als Gott gedachte König. Das mag zunächst überraschend klingen, liegt aber ganz im Bereich der damaligen Anschauungsweise. Wenn der König auch niemals Baal auf Erden genannt wird, so ist er es doch. Man erwäge Folgendes: Erstens, wie der König nicht nur mit Re oder dem *ilu šamaš* verglichen, sondern auch identifiziert wird, so auch mit Baal; dem *mein Herr, meine Sonne* entspricht *mein Herr, mein Baal* (*be-li-ia ba'alu-ia* 52, 4). Zweitens, für Könige oder Prinzen hat man Baal als Personennamen gewählt; bekannt sind der Ammoniterkönig *Βααλείμ* und der phönikische König Baal von Tyrus. Später haben dann auch andere Sterbliche den Namen Baal erhalten (1 Chr 5 5 8 30 9 36). Im Alten Testament sind allein drei edomitische Fürsten namens Hadad bezeugt. David heißt nach dem Gotte Dod; die Parallelen ließen sich leicht vermehren. Wenn Amurru schon in der Hammurapizeit *Himmelskönig* genannt wird[1], so wird niemand bezweifeln, daß dies Prädikat im Gegensatz zu dem irdischen König steht. Aus demselben Gegensatz zu dem König als dem irdischen Baal ist der *Himmelsbaal* zu erklären. Als dritte Analogiebildung gehört der hethitische *Himmelsšamaš* hierher[2], der ebenfalls auf den

1) Vgl. den Text oben S. 213 Anm. 1.
2) Vgl. den Text oben S. 206 Anm. 1.

Gegensatz gegen den König als den irdischen *šamaš* zurückgeführt werden muß; denn wie der König bei den Ägyptern Re, in Tyrus Baal genannt wurde, so hieß er bei den Hethitern Šamaš.[1] Aber dennoch ist ein wesentlicher Unterschied nicht zu verkennen. Das erste Prädikat ist ohne weiteres verständlich. Dagegen ist die Bezeichnung des Königs bei den Amurritern als Baal, bei den Hethitern als Šamaš erst unter der Einwirkung des ägyptischen Hofstils geläufig geworden, und in diesem Sinne hat das Ägyptische den Anstoß auch zum Himmels-baal und zum Himmels-šamaš gegeben. Bei den Hethitern kommt noch als Bestätigung das differenzierte Geschlecht der verschiedenen Sonnengottheiten hinzu, das von vornherein fremden Ursprung nahelegt; denn während sonst die Sonnengottheiten weiblich sind, ist der irdische Šamaš, d. h. der König, und sein supranaturales Gegenbild, der himmlische Šamaš, männlich. So ist nicht nur das Symbol beider, die geflügelte Sonnenscheibe, ägyptischer Herkunft, sondern die Entstehung der ganzen Gottesgestalt wird im letzten Grunde ägyptischer Anregung verdankt.

Mitgewirkt hat bei dieser Bildung gewiß besonders stark die Tatsache, daß die Ägypter allen ihren Göttern das Prädikat *Herr des Himmels* zu geben pflegten. Wenn man will, kann man in dem בעלשמם einfach eine Übersetzung und Hypostasierung dieses Titels sehen. Aber mit dieser Annahme sind doch Schwierigkeiten verbunden: Gerade der älteste, bei den Amurritern bezeugte Ausdruck *Baal im Himmel* ist keine genaue Wiedergabe des ägyptischen Prädikats und das entsprechende *Šamaš des Himmels* bei den Hethitern noch weniger. Und selbst wenn sich der בעלשמם direkt als eine selbständige Größe aus dem allgemeinen Götterepitheton der Ägypter entwickelt haben sollte, lehren doch die Formeln des Hofstils, daß man eine Zusammen-

1) Wie sich der *ilu baʿalu* zum *ilu baʿalu ina šamê* verhält, so der *ilu šamaš* zum *ilu šamaš šamê*. Das Entstehungsproblem der beiden Himmelsgötter ist dasselbe. Man könnte vermuten, der Himmels-šamaš der Hethiter habe sich gebildet im Gegensatz gegen die Sonnengötter oder vielmehr -göttinnen einzelner Städte, z. B. die *šamaš von arinna* (Winckler, Vorderasien MVAG. 1913, 4 S. 69 Anm. 3 zitiert diese Göttin aus einem hethitischen Gebet für Ḫattusil: *a-na (ilu) šamaš (alu) arinna*^{na} *bêlti-ia bêlit mâtâti (alu) ha-at-ti šarrat ša-me-e u ir-ṣi-tim).* Aber hiergegen gilt dasselbe wie gegen die entsprechende Ableitung des amurritischen Himmelsbaals (vgl. oben S. 214); der Gegensatz ist in Wirklichkeit gar nicht vorhanden, erhält doch in dem zitierten Text auch die Sonnengöttin von Arinna das Prädikat: *Herrin der hethitischen Länder, Königin Himmels und der Erden.*

gehörigkeit des irdischen und des himmlischen Herrn empfand. Indessen wird man gut tun, bei aller Anlehnung des Amurritisch-Hethitischen an das Ägyptische den originalen Faktor nicht ganz auszuschalten. Schon die merkwürdige Parallelbildung des hethitischen Himmels-šamaš mit dem amurritischen Himmels-baal zeigt, daß hier keine mechanische Übertragung stattgefunden hat, sondern daß hier geistige Kräfte wirksam gewesen sind, die es wieder aufzuspüren gilt.

Das Passahfest nach Dtn 16.

Von

Hermann Guthe.

Von dem Passah des Königs Josia 621 v. Chr. lesen wir 2 Reg 23 22 f., daß es eine völlig neue Feier gewesen sei, wie sie seit der Besetzung Kanaans durch die Israeliten überhaupt noch nicht stattgefunden habe. Diese auffallenden Worte erwecken in uns den Wunsch, über den Hergang der Feier Genaueres zu erfahren. Aber der Bericht, der sonst an Einzelangaben gar nicht arm ist, erfüllt uns diesen Wunsch nicht. Die Darstellung setzt v. 21 mit den Worten „und der König befahl" genau so ein wie v. 4. Wir erwarten deshalb, nach v. 21 Angaben über die Ausführung des Befehls zu lesen, wie sie im Anfang des Kapitels auf v. 4 folgen. Es wird vermutlich nicht die Schuld des Verfassers sein, wenn der jetzige Wortlaut dieser Erwartung nicht entspricht. Er hat wahrscheinlich über die damalige Feier des Passah soviel gesagt, daß das Urteil v. 22 f. dem Leser begreiflich und begründet erschien. Aber spätere Bearbeiter haben es für angemessen erachtet, seine Angaben zu streichen, weil auch der Chronist 2 Chr 35 eine eingehende Darstellung über die Passahfeier des Königs Josia gab, und diese den späteren Festsitten mehr entsprach.

Nach dem jetzigen Befund soll uns also 2 Chr 35 über die Maßregeln unterrichten, durch die Josia 621 den Vorschriften des kurz zuvor im Tempel gefundenen Gesetzbuches nachgekommen ist. Mit anderen Worten: der Abschnitt soll sich zu Dtn 16 1–8 verhalten wie die Ausführung zum Befehl. Eine genauere Vergleichung der beiden Stücke schließt aber eine so enge Verwandtschaft zwischen ihnen aus. Sie entsprechen sich wohl in einigen Punkten. Hier wie dort findet die Opfermahlzeit am Tempel in Jerusalem statt; 2 Chr 35 schließt mit Bestimmtheit jeden Gedanken an ein Verzehren der Passahlämmer in den Häusern aus (v. 2 10–16). Auch hinsichtlich der Opfertiere haben

beide Abschnitte das gleiche im Auge, nämlich Kleinvieh und Rinder (Dtn 16 2 2 Chr 35 7–9). Und wenn wir beim Chronisten den besonderen Ausdruck הַפְּסָחִים „die Passahlämmer" finden, so wird sich uns später (S. 227) zeigen, daß gerade dieser Sprachgebrauch von den Bestimmungen des Dtn abhängig ist. Im übrigen aber treten die Unterschiede deutlich hervor. Das Passahfest Josias fand nach 2 Chr 35 1 „am vierzehnten Tage des ersten Monats" statt. Dtn 16 1 kennt aber eine solche Datierung nicht. Schon die Ausdrücke, die für diese Sache Dtn 16 1 und 2 Chr 35 1 verwendet werden, sind so verschieden, daß eine Zusammengehörigkeit der beiden Stücke als ausgeschlossen bezeichnet werden muß. Von den Erstgeburten der Herde ist 2 Chr 35 keine Rede, während sie nach Dtn 15 19–23 alljährlich in einer Opfermahlzeit am Tempel verzehrt werden sollen. Die Stellung, die 2 Chr 35 den Leviten zu den Priestern anweist, und ihre Verwendung im Kultus läßt sich mit den Vorschriften Dtn 18 1–8 auf keine Weise vereinigen. Die enge Verbindung, in die das Passah des Königs Josia mit dem Massotfeste 2 Chr 35 17 gebracht wird, hat, wie wir sehen werden, in der ursprünglichen Gesetzgebung des Dtn nicht den geringsten Grund. Und während nach Dtn 16 7 das Opferfleisch gekocht werden soll, wird es 2 Chr 35 13 gebraten. Es ist daher unmöglich, 2 Chr 35 als die Beschreibung des von Josia 621 nach den Vorschriften des Dtn befohlenen Passahfestes zu betrachten. Die hervorgehobenen Eigentümlichkeiten verweisen die Schilderung in die Zeit, in der die Feste auf den Monatstag festgelegt waren, in der die Erstgeburten zu den Einnahmen der Priester gehörten, also nicht mehr geopfert werden konnten, in der die Leviten als Tempeldiener die Vermittler zwischen den Priestern und dem Volke geworden waren, und ihre Kaste die Sänger sowohl als auch die Torhüter (2 Chr 35 15) umfaßte, in die Zeit, in der das Massotfest bereits mit dem Passahfest zusammengewachsen war. Das ist aber die Zeit der jüdischen Religionsgemeinde nach dem Exil, die Zeit, der der Chronist selbst angehört, nicht die Zeit der Gesetzgebung des Dtn am Ausgange des siebenten Jahrhunderts vor Chr. Der Wert der Schilderung 2 Chr 35 besteht demnach darin, daß sie uns die Passahfeier, wie sie um rund 300 vor Chr. in Jerusalem üblich war, vorführt. Welche Gründe der Chronist dafür gehabt hat, mit ihren Zügen die Passahfeier Josias vom Jahre 621 auszustatten, lasse ich hier unbesprochen. Es genügt mir festgestellt zu haben, daß sich mit Hilfe von 2 Chr 35 die Lücke, die wir in dem Bericht über die Kultusreform des Königs Josia empfanden, nicht ausfüllen läßt.

Und doch wäre es von nicht geringer Wichtigkeit, wenn wir uns auch nur in den Grundzügen ein Bild von der damals neu gestalteten Feier des Passahfestes machen könnten. Welches waren ihre hervorstechenden Züge? Worin unterschied sie sich von der früheren Festsitte? Wie hat sie auf die spätere Gestalt des Festes eingewirkt? Da der Bericht 2 Reg 23 für die Beantwortung dieser Fragen versagt, so bleibt die Möglichkeit übrig, daß wir nach den einschlagenden Vorschriften des „Bundesbuches" ein Bild des neuen Passahfestes entwerfen können. Diese liegen, wenn auch überarbeitet, uns vor in Dtn 12 ff., und was das Passah betrifft, so findet sich Dtn 16 1 ff. eine ziemlich genaue Vorschrift über seine Feier. Sie lädt zu dem Versuch ein, sich ein Bild von der geforderten Festfeier zu machen. Ehe wir aber daran die Hand legen, sind eine Reihe von Einzelfragen zu erledigen.

1. Da wiederholte Bearbeitungen des „Gesetzbuches" vom Jahr 621 ohne Zweifel stattgefunden haben, so ist zunächst zu prüfen, ob uns die Vorschrift Dtn 16 1 ff. noch in ihrer ursprünglichen Gestalt vorliegt. Der Verfasser hat die Absicht, vom Passah zu reden, wie die einleitenden vv. 1 und 2 deutlich besagen. Wir wundern uns daher, in v. 3 und 4 auf Sätze zu stoßen, die mit dem Passah nichts zu tun haben, sondern nur von dem siebentägigen Massotfest verstanden werden können. Ferner bringt der zweite Satz von v. 3 das עליו (= „dazu") des ersten Satzes in einem unmöglichen Sinne: wie soll man es nur anfangen, sieben Tage lang Mazzen „zu" einem Opfer zu essen, das nach v. 4 und 7 schon in der Nacht des ersten Tages völlig verzehrt werden mußte? Mithin sind die auf das Massotfest bezüglichen Wörter und Sätze in v. 1–8 nicht als ursprünglich anzusehen. Dahin rechne ich v. 3 vom zweiten Satz an, von שבעת ימים an bis ans Ende, v. 4a bis zum Athnach, in v. 4b die Wörter ביום הראשון und v. 8. Der erste Satz von v. 3a gehört zum alten Bestande, weil er sich durch den klaren Sinn des עליו von dem folgenden Satze abhebt. Dagegen unterscheidet sich der Schlußsatz von v. 3 durch den Ausdruck מארץ מצרים von dem Sprachgebrauch in v. 1 und 6, wo kürzer ממצרים gesagt wird.[1]

1) Vgl. die Kommentare zum Dtn von C. Steuernagel (1898) und A. Bertholet (1899), sowie K. Marti in Kautzsch, Die heilige Schrift des A. T.3 I (1909), S. 267 f. Ferner G. Beer in ThLZ 1901, Nr. 22, Sp. 585 bis 588 und Pesachim (Ostern), Text, Übersetzung und Erklärung (1912), S. 29 f. Der angekündigte Kommentar von Ed. König ist mir erst nach Abschluß des Manuskripts in die Hände gekommen.

Die Ausscheidung dieser Wörter und Sätze hat eine über den Abschnitt v. 1–8 hinausgreifende Bedeutung, weil sie die Klammer entfernt, durch die im jetzigen Kap. 16 die vv. 1–8 mit 9–17 zusammengehalten werden. Die abschließende Aufzählung der Feste v. 16 nennt Massotfest, Wochenfest und Hüttenfest, verwischt also die Tatsache, daß das erste Stück von Kap. 16 ursprünglich nur Vorschriften über das Passah, ohne jede Rücksicht auf das Massotfest, enthielt. Doch sind v. 16 f. späterer Zusatz zu v. 9–15, da sie nur die Teilnahme der Männer am Kultus fordern, während die vv. 11 und 14 auch Frauen zulassen. Das Stück v. 9 ff. wird nun auch seinerseits durch eine Klammer mit v. 1–8 zusammengehalten, nämlich durch die Worte: „von dem Zeitpunkt an, wo man die Sichel an die Halme legt". Aber sie faßt nach ihrem Inhalte nicht das Passahfest, das mit der Ernte nichts zu tun hat, sondern das Massotfest, also nicht das ursprüngliche Stück, sondern nur die nachträglichen Zusätze in v. 1–8. Dtn 16 8–17 ist also erst allmählich, in mehreren Stufen, an den Kern v. 1–7 herangewachsen. Das im Tempel gefundene Buch enthielt nur die Vorschrift über die neue Feier des Passah, nichts über die anderen Feste, weil darüber nichts Neues zu sagen war, abgesehen von der Frage des Kultusortes, die Dtn 12 bereits erledigt hatte. Auch der Bericht 2 Reg 23 21 ff. bezeugt nur die Vorschrift über die neue Feier des Passahfestes Dtn 16 1–7, von irgendeiner anderen Neuerung in betreff der Feste, etwa von der Verbindung des Massotfestes mit dem Passahfeste, ist keine Rede.

Die ursprüngliche Gestalt des Abschnitts Dtn 16 1–7 lautet demnach in deutscher Übersetzung[1]:

„Achte auf den Monat Abib und veranstalte Jahwe, deinem Gott, ein Passah; denn im Monat Abib hat dich Jahwe, dein Gott, nachts aus Ägypten geführt. 2 Opfere Kleinvieh und Rindvieh als Passah für Jahwe, deinen Gott, an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, zur Wohnung seines Namens erwählen wird. 3 Du sollst dazu nichts Gesäuertes verzehren, 4 und nichts darf von dem Fleisch, das du am Abend opferst, die Nacht über liegen bleiben bis zum Morgen. 5 Du darfst das Passah nicht opfern in einer deiner Städte, die dir Jahwe, dein Gott, gibt, 6 sondern an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, zur Wohnung seines Namens erwählen wird, sollst du das Passah opfern am Abend gegen Sonnenuntergang, zur Zeit deines Auszugs aus

1) In v. 2 und 6 habe ich Kleinigkeiten im hebräischen Text stillschweigend geändert.

Ägypten, 7 und es kochen und verzehren an dem Orte, den Jahwe, dein Gott, erwählen wird. Am folgenden Morgen sollst du aufbrechen und nach Hause ziehen."

2. Das Gesetz bestimmt zunächst die Zeit des Festes. Der wirkungsvoll vorangestellte Satz „achte auf den Monat Abib" sowie seine Begründung v. 1b lassen keinen Zweifel daran übrig, daß der Gesetzgeber eine neue Vorschrift über die Zeit des Festes geben will. Er bestimmt dafür den Monat Abib, den „Ährenmonat". Man pflegte ihn in der vorexilischen Zeit so zu nennen, weil in seinen Tagen die Ähren am Wintergetreide (Gerste, Weizen) sichtbar wurden, das Wintergetreide „in die Ähren schoß". Das kräftige Wachstum der Ähren ist in Palästina abhängig von dem sogenannten Spätregen, der hauptsächlich im März und April fällt. Danach bestimmt sich die Zeit dieses Monats.[1] Wir wollen ihn für unsern Zweck auf die runden Grenzen von Mitte März bis Mitte April ansetzen. In diesem Zeitraum soll nach Dtn 16 das Passahfest gefeiert werden. Weshalb gerade um diese Zeit?

Diese Frage läßt sich zum Teil beantworten mit Rücksicht auf die dem Feste eigentümliche Opfergabe. Wie die Zeit der landwirtschaftlichen Feste durch die verschiedenen Erträge des Acker- und Gartenbaues bedingt ist — Gerste, Weizen und Obst —, so die Zeit des Passahfestes durch den Ertrag der Viehzucht. Denn zum Passah gehört von alters her das Tieropfer. Es war das Fest der Viehzüchter, an dem sie von dem neuen Wurf der Herde die Erstgeburten der Gottheit darbrachten, teils als Dank für den der Herde gewährten Schutz und Zuwachs, teils als Bitte für zukünftigen Segen. Diese natürliche Grundlage des Passahfestes darf ich hier als bekannt voraussetzen.[2] Ich mußte jedoch an sie erinnern, weil sie uns lehrreichen Aufschluß gibt über die Zeit, in der man Passah in Kanaan zu feiern pflegte, genauer gesagt, in der man es feiern mußte. Die natürlichen Bedingungen des Lebens im südlichen Syrien und seiner Umgebung nötigen den Viehzüchter, dafür zu sorgen, daß der Nachwuchs der Herde in der zweiten Hälfte des Winters oder im Frühling zur Welt kommt. Der Grund ist folgender. Die jungen Tiere werden wohl zwei Monate lang von der Mutter gesäugt, laufen aber sehr bald nach der Geburt schon mit auf die Weide und nähren sich zugleich von

1) Vgl. ZdPV. XIV (1891), S. 96; L. Bauer, Volksleben im Lande der Bibel [2] (1903), S. 129 f.; H. Guthe, Palästina (1908), S. 40.

2) Vgl. G. Beer, Pascha oder das jüdische Osterfest (1911), S. 15. 18; Pesachim (1912), S. 12.

dem, was es dort Gutes gibt. Gras und Kräuter sind nun auf den Triften sowohl nach den winterlichen Regengüssen als auch in der Zeit des Spätregens reichlich vorhanden. Daher gedeihen die jungen Tiere, die sich dieser guten Weideverhältnisse erfreuen, vortrefflich. Die Spätlinge dagegen, die im Sommer oder Herbst zur Welt kommen, sind übel daran, da sie, weil das Grün der Triften abstirbt, weder bei der Mutter noch auf der Weide genügende Nahrung finden. Der Frühwurf vermehrt also die Herde um kräftige Tiere, der Spätwurf liefert dagegen nur einen schwächlichen Nachwuchs. An ihm ist dem Besitzer nichts gelegen; deshalb muß er danach trachten, daß sich seine Herde in möglichst hohem Grade durch den Frühwurf verjüngt. Diese Regel gilt für die Viehzucht Palästinas überhaupt, nicht nur für die Herdentiere, sondern auch für Pferde und Esel. Sie ist das unabänderliche Gesetz, das die Natur des Landes der Viehzucht auferlegt. Die Verhältnisse sind im einzelnen noch nicht genügend erforscht; sie bedürfen jahrelanger Beobachtung und werden sich voraussichtlich für die verschiedenen Tiergattungen etwas abweichend gestalten. So rechnet, um nur ein Beispiel anzuführen, L. Bauer in einer Herde von hundert Ziegen achtzig Muttertiere auf den Frühwurf und nur zwanzig Muttertiere auf den Spätwurf. Die Grundregel steht jedoch fest; ich habe sie stets durch meine eigenen Beobachtungen und Erkundigungen bestätigt gefunden.[1]

Bekanntlich findet sich Ex 22 29 eine Vorschrift über die Zeit, zu der die Erstgeburten abgeliefert werden sollen: „Sieben Tage sollen sie bei ihrer Mutter bleiben, am achten Tage sollst du sie mir geben." Allgemeiner, nicht nur für die Erstgeburten, bestimmt Lev 22 27: „Wenn ein Kalb oder ein Schaf- oder ein Ziegenlamm geboren wird, so soll es sieben Tage lang bei seiner Mutter bleiben; aber vom achten Tage an und später wird es wohlgefällig aufgenommen werden als Feueropfer für Jahwe." Die Stelle zieht nach oben nur eine Altersgrenze, die mit der Ex 22 29 angegebenen Frist übereinstimmt. Daraus ergibt sich für die alte Passahsitte in Kanaan, daß das Fest an irgend einen Monat oder Tag nicht gebunden war, und daß es größere Gruppen des Volkes nicht zusammenzuführen pflegte. Mit dem Wurf der Herde verhält es sich naturgemäß anders als mit der Getreide- und Obst-

1) Die Mitteilung L. Bauers findet sich in seinem Buche „Volksleben im Lande der Bibel" [2] (1903), S. 178. Zuverlässige und genügende Beobachtungen zu erlangen, ist sehr schwierig. Was W. Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I (1902), S. 72 f. darüber gibt, reicht bei weitem nicht aus.

ernte. Während diese die Bauern durch gemeinsame Arbeit zu gemeinsamer Freude und Genuß vereinigt, verteilt sich jener auf soviel einzelne Vorgänge, wie junge Tiere zur Welt kommen, fällt in verhältnismäßig weite Zeiträume auseinander und veranlaßt die Hirten nur zu Handlungen der Fürsorge und des hilfreichen Eingreifens. Weil nun die Tage, an denen die Erstgeburten der Gottheit nach Ex 22 20 dargebracht werden sollen, an Zahl nicht viel geringer waren als diese — man wird ja manche Opfer zusammengelegt haben — und sich auf eine Reihe von Monaten, hauptsächlich auf die ersten des Jahres (etwa Januar bis April), verteilten, so gab es im alten Israel wohl zahlreiche Passahopfer, aber kein Passahfest in dem Sinne, daß es die Bewohner eines Ortes, eines Gebiets oder die Glieder eines Stammes, geschweige denn ganz Israel zu einer gemeinsamen Feier vereinigt hätte. Sobald eine oder mehrere Erstgeburten darzubringen waren, begaben sich die Herdenbesitzer mit ihren Angehörigen nach dem von ihnen besuchten Heiligtum und verwandten die jungen Tiere dort zu einer Opfermahlzeit (זֶבַח שְׁלָמִים). Die Kultusgemeinschaft war, wie durch 1 Sam 1 und Dtn 12 7 12 18 feststeht, die Familie mit den Sklaven und Sklavinnen. Daß man andere, namentlich Arme als Teilnehmer einlud, ändert an dieser Abgrenzung der Opfergesellschaft nichts.

Neuerdings neigt man zu der Annahme, daß das Passah vorherrschend ein judäisches Fest gewesen sei, weil man Viehzucht hauptsächlich in den südlichen Landesteilen betrieben habe, und macht den Gegensatz zu dem landwirtschaftlichen Massotfeste auch zu einem landschaftlichen, weil der Ackerbau nur in den mittleren und nördlichen Gegenden die eigentliche Grundlage des Volkslebens gebildet habe.[1] Gegen diese Auffassung habe ich Bedenken. Ackerbau und Viehzucht waren und sind auch heute nicht in gürtelartigen, von Westen nach Osten schneidenden Abschnitten über das Land verteilt. Ich verweise zunächst auf das untere Jordangelände zwischen Jericho und Bethsean. Abgesehen von wenigen Plätzen, die erst durch die Römer genügend mit Wasser versehen wurden, jetzt aber wieder verlassen sind, ist das Gebiet wegen seines steinigen, zum Teil mergeligen Bodens zum Ackerbau ungeeignet. Es dient daher mit Ausnahme einiger Flächen am Wādi Fār'a als Viehweide und ernährt nicht wenige, z. T. sogar

1) Z. B. G. Beer, Pesachim S. 22 ff.; Steuernagel in ZdPV. XXXV (1912), S. 101. Daß das Passahfest in Ex 34 auch eine Beziehung zur Ernte haben soll, wie Beer a. a. O. S. 24 meint, halte ich nicht für richtig. Das Mazzenfest hält Beer a. a. O. S. 27 f. für eine Vorfeier des Gerstenerntefestes.

zahlreiche Herden. Als ich im Frühjahr 1914 diese Strecken durchritt, war ich in hohem Grade erstaunt über die Menge und Größe namentlich der Rinderherden, auf die ich unterwegs stieß, ohne daß ich danach gesucht hatte. Das Land ist auch im Altertum (vgl. 1 Chr 27 $_{29b}$) als Weide benutzt worden, da die Beschaffenheit des Bodens die gleiche gewesen ist. Wir besitzen aber auch ausdrückliche Zeugnisse dafür, daß schon in alten Zeiten Viehzucht neben dem Ackerbau in den mittleren und nördlichen Teilen des Landes betrieben wurde. Die Keniter haben nach Jdc 5 $_{24-27}$ bei der Ebene Jesreel, nach Jdc 4 $_{11}$ in der Nähe von Kades in Galiläa gezeltet, die Ebene Saron gilt 1 Chr 27 $_{29a}$ als Weidegegend, und die dem Hirtenleben zugetanen Rechabiten scheinen nach 2 Reg 10 $_{15}$ in der Breite des nördlichen Samaria, vielleicht nach dem Jordan zu ihren Mittelpunkt gehabt zu haben. In all diesen Gegenden wird auch in der Gegenwart noch Viehzucht betrieben, sei es daß dort kleine Hirtenstämme sitzen, wie z. B. am Südwestrande der Ebene Jesreel Turkmenen, oder daß die Herden seßhaften Bauern gehören, die das Vieh durch angestellte Hirten besorgen lassen und selbst nur von Zeit zu Zeit bei der Herde weilen. Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß im alten Israel überall, wo man Viehzucht trieb, auch die Erstgeburten als Passahopfer nach der Vorschrift von Ex 22 $_{29}$ oder Lev 22 $_{27}$ dargebracht wurden, nicht nur in den südlichen Bezirken des Reiches Juda.

Über diesen S. 221 f. besprochenen Grund für die Zeitbestimmung des Festes verliert nun freilich der Deuteronomiker kein Wort. Daß sich auf den Monat Abib die Mehrzahl der Erstgeburtsopfer am bequemsten vereinigen ließ, war für ihn und für seine Zeitgenossen selbstverständlich. Gewicht legt er v. $_{1b}$ vielmehr darauf, daß der Monat Abib eine geschichtliche Gedenkzeit ist, daß er an die Geburtsstunde Israels, den Auszug aus Ägypten, erinnert. Die Überlieferung erzählte von einem Zusammenhang, genauer von einem Zusammenfallen des Auszuges mit dem Passah. Das Band betraf nur die Zeit, nicht den Gedanken. Der Deuteronomiker hat aber die Absicht, dem israelitischen Passahfest eine geschichtliche Grundlage zu geben. Er betrachtet, wie die kanonischen Propheten, insbesondere Hosea, den herkömmlichen Kultus Israels als heidnisch, geht aber über ihren Tadel hinaus, indem er den folgereichen Versuch unternimmt, Israel einen eigentümlichen Kultus zu geben. Dazu benutzt er den Besitz, der die Religion Israels vor den heidnischen Naturreligionen auszeichnet, ihre Geschichte, und tritt damit in die Reihe derer ein, die für den geschichtlichen

Inhalt der Religion kämpfen und nach ihren Anfängen fragen. Die ursprüngliche, geschichtliche Anlage der israelitischen Religion macht sich damit geltend; denn es ist das Kennzeichen jeder geschichtlichen Religion, daß sie an ihrem Ursprung gemessen sein will, damit ihre Eigenart nicht verloren geht.

Ob der Gedanke, dem Passahfest einen geschichtlichen Inhalt zu geben, unserer Gesetzgebung eigentümlich ist, läßt sich schwer entscheiden, weil die übrigen Stellen, die ihn ebenfalls zum Ausdruck bringen, Ex 12 21–27 und 13 11–16 überarbeitet oder von Dtn 16 abhängig sind. Ich halte es jedoch für wahrscheinlich, daß hier der erste Versuch vorliegt, der Umdeutung des alten Naturfestes einen gesetzlichen Ausdruck zu geben. Der Versuch wird behutsam ausgeführt: dem zugrunde liegenden Gedanken, daß das Gedächtnis an ein geschichtliches Ereignis nur an bestimmten, ein für allemal festgesetzten Tagen gefeiert werden kann, wird nur insoweit Raum gegeben, daß an Stelle der bisherigen Regellosigkeit, nach der sich fast in jedem Monat des Jahres Passahopfer nötig machten, ein Monat festgesetzt wird, in dem alle Passahopfer dargebracht werden müssen.

3. Das Gesetz schreibt weiter die Neuerung vor, daß das ganze Volk das Passah im Monat Abib feiern soll, nicht nur die Viehzüchter, sondern auch die Bauern und die Städter. Ein gemeinsames Passahfest hatte es bisher in Israel nicht gegeben. Die Vorschrift, dreimal im Jahre das Heiligtum aufzusuchen (Ex 23 14 34 23), erstreckt sich auf die landwirtschaftlichen Feste, auf das Passah nicht. Es wird Ex 23 18 und 34 25 nicht ausdrücklich vorgeschrieben. Daß die Viehzüchter in Kanaan das Fest feierten, war selbstverständlich; denn das Opfer der Erstgeburt war vom Gesetz gefordert, und in dem Vollzug dieses Opfers bestand nach S. 221 das Passahfest. Da die reinen Viehzüchter, die nicht zugleich Ackerbau trieben, in Israel stark in der Minderheit waren, so konnte sich ihr Fest, das Passah, in Kanaan nicht als ein allgemeines durchsetzen und für sich nicht gleiches Recht mit den drei Ackerbaufesten erringen. Es war, was Verbreitung und Teilnehmer anlangt, ein Fest zweiten Ranges geblieben. Dieser Zustand entsprach dem echt israelitischen Empfinden, das seit dem neunten Jahrhundert immer stärker hervorgetreten war[1], nicht; denn dieses forderte ein Zurückdrängen alles dessen, was kanaanitisches Gepräge an sich trug,

1) Vgl. meine Geschichte des Volkes Israel[3] (1914), § 52, S. 195 ff.; § 59, S. 221 ff.

aber ein Hervorkehren alles dessen, was israelitische Art an sich hatte oder damit angefüllt werden konnte. Indem nun das Gesetz des Dtn das Passah zu einem allgemeinen und geschichtlichen Feste des ganzen Volkes erhebt, bringt es die altisraelitische Überlieferung über den Zusammenhang des Passah mit den Anfängen der Religion zu Ehren und damit das Fest selbst auch, das hier zuerst ausdrücklich vorgeschrieben wird.[1]

Die Form der Anrede, die sich in dem Gesetze findet, ist für diese Neuerung der erste Beweis. Das „du" der Gesetzgebung geht vorwiegend auf das gesamte Volk, nicht auf den Einzelnen. In gewissen Fällen gilt es freilich nur der Gruppe oder der einzelnen Person, die durch die Forderung getroffen wird, z. B. 13 7 ff. 13 ff. oder 15 19–23. Aber das „du" zielt doch, wie mancherlei Ausdrücke des Zusammenhangs ergeben (z. B. in deiner Mitte 13 12; in deinen Wohnorten 15 22), im Grunde auf das ganze Volk, indem es dieses wie eine Person betrachtet und verantwortlich macht (vgl. Dtn 29 9–14). Und Dtn 16 läßt über diesen Sinn des „du" keinen Zweifel, indem es v. 1b von diesem „du" die Befreiung aus Ägypten aussagt, die notwendig vom ganzen Volke verstanden werden muß, und v. 5 f. Wendungen gebraucht, die diese Auffassung nur bestätigen. Der zweite Beweis liegt in den Worten des Berichts 2 Reg 23 21: „Der König befahl dem ganzen Volke: „Feiert" usw. So wollte es „dies Bundesbuch".

4. Die Erhebung des Passah zu einem gemeinsamen Fest des ganzen Volkes hatte zur Folge, daß seine Opfer neu geregelt werden mußten. Denn alle die Judäer, die sich nicht mit Viehzucht beschäftigten, waren nicht in der Lage, Erstgeburten darzubringen. Deshalb lautet v. 2 die einschlagende Vorschrift ganz allgemein: „Opfere Kleinvieh und Rindvieh als Passah für Jahwe, deinen Gott." Tieropfer überhaupt werden nun das Merkmal des Passahfestes. Sein Zusammenhang mit der Viehzucht bleibt demnach erkennbar. Aber der ursprüngliche, einfach-klare Gedanke, daß der Eigentümer der Herde das Wertvollste von ihrem Zuwachse der Gottheit darbringt, verliert sein ausschließliches Recht; er wird abgelöst durch die nicht in gleicher Weise durchsichtige Bestimmung, daß irgendein Stück opferbaren Viehs dargebracht werden soll. Sie ist veranlaßt durch den allgemeinen, für das ganze Volk geltenden Wortlaut des Gesetzes, verdeckt jedoch für

1) Auf Ex 12 1 14 näher einzugehen, liegt in diesem Zusammenhang kein Anlaß vor.

den ersten Blick die Meinung des Gesetzgebers, daß die Erstgeburten nach wie vor zum Passahfest dargebracht werden sollen. Er fordert sie 15 19–23 ausdrücklich und mit einigen Bestimmungen, die offenbar auf die Neuordnung des Passahfestes Rücksicht nehmen. Jedes männliche erstgeborene Tier der Herde ist nach der Geburt für Jahwe zu bestimmen = תַּקְדִּישׁ, als קֹדֶשׁ zu erklären. Daß der Besitzer von diesem Tiere keinen Nutzen für sich ziehen darf, war deshalb zu betonen, weil die bisherige Ablieferungsfrist (S. 222 f.) geändert wird und das Tier häufig noch längere Zeit bei der Herde verbleibt; denn in Zukunft soll die Opferung der Erstgeburt nur alljährlich an dem einzigen Heiligtum in Jerusalem stattfinden. Fehlerhafte Erstgeburten dürfen wohl zu Hause verzehrt werden, aber nur als profane Mahlzeiten.[1] Den Tag der Ablieferung zu nennen, betrachtet der Gesetzgeber als überflüssig, weil jedermann ihn kennt, und weil er in der unmittelbar folgenden Vorschrift ausführlich besprochen wird: das Passahfest im Monat Abib ist der jährliche Termin, an dem die Erstgeburten darzubringen sind. Die Opfer des Festes sind von nun an zweierlei Art, die Erstgeburten von seiten der Viehzüchter — ihnen gebührt der Name Passahopfer פֶּסַח im eigentlichen Sinne, den wir jedoch 2 Chr 35 7 ff. geändert vorfinden — und sonstige Tieropfer von seiten aller derer, die nicht über Erstgeburten verfügen. Für ihre Opferung gelten die gleichen Vorschriften v. 4–7.

Die beiden Gesetze Dtn 15 19–23 und 16 1–7 gehören also innerlich untrennbar zusammen und sind von ihrem Verfasser aufeinander berechnet. Sie werden schon im Urdeuteronomium nebeneinander gestanden haben, und die mancherlei Bearbeitungen haben mit Recht nichts daran geändert. Die gegenseitige Beziehung der Gesetze aufeinander bestätigt übrigens die S. 219 f. besprochene Meinung, daß Dtn 16 1 ff. ursprünglich nur vom Passah, nicht auch von dem Massotfeste die Rede gewesen ist.

5. Dtn 16 3 wiederholt die alte Vorschrift, daß zum Passahopfer nichts Gesäuertes gegessen werden darf (vgl. Ex 23 18 34 25). Es kann sich dabei nur um den Genuß von ungesäuertem Brot handeln; denn nach israelitischer Sitte pflegte man Brot zum Fleisch zu essen (Gen 18 4 ff. 1 Sam 28 24 f.). Die ungesäuerten Brote sind demnach nicht nur ein Merkmal des nach ihnen benannten Massotfestes, wie man namentlich

1) Nach Steuernagel in seinem Kommentar S. 58 sind v. 21–23 „wahrscheinlich redaktionelle Zusätze".

nach den Vorschriften des Priesterkodex glauben könnte, sondern sie gehören auch zum Passahfest. Auf die Frage, weshalb sie mit ihm verbunden sind, will ich hier nicht eingehen; ihre Prüfung würde uns zu weit von unserem Gegenstande abführen.[1] Hingegen möchte ich auf eine Stelle des A. T. aufmerksam machen, deren Verständnis Schwierigkeiten bereitet hat, die mir aber von diesem Brauch des Passahfestes aus Licht zu erhalten scheint. Wir lesen unter den Maßregeln des Königs Josia, durch die er seine Kultusreform nach dem Dtn durchführt, 2 Reg 23 8^a und 9: „Er ließ alle Priester aus den Städten Judas [nach Jerusalem] hereinkommen und verunreinigte die Höhen, wo die Priester geopfert hatten, von Geba bis Beerseba. Nur durften die Höhenpriester nicht zum Altar Jahwes in Jerusalem hinaufsteigen, außer wenn sie Mazzen unter ihren Brüdern gegessen hatten.“[2] Den letzten Satz (v. 9^b) pflegte man bisher zu übersetzen: „sondern sie aßen ungesäuerte Brote inmitten ihrer Brüder“, dazu jedoch auf die unverständliche Schwierigkeit hinzuweisen, die darin liege, daß sich gerade diese Priester von ungesäuerten Broten ernähren sollten. Man hat deshalb den Text zu ändern versucht und vorgeschlagen, zu lesen מִנְאוֹת oder מִנָּיוֹת, Anteile oder Gefälle;[3] aber die damit erlangte Übersetzung „sie lebten von Anteilen unter ihren Brüdern“ bietet nicht die gewünschte Klarheit, sondern gibt zu neuen Fragen Anlaß. Man darf vielmehr nicht übersehen, daß das Verbum v. 9^a im Imperfektum, v. 9^b dagegen im Perfektum steht. Ohne Zweifel bezeichnet das Imperfektum hier eine in der Vergangenheit andauernde Handlung (vgl. Ges.-Kautzsch ^{28} § 107, b); aber das Perfektum אָכְלוּ im gleichen Sinne zu fassen, ist nicht möglich. Man sieht auch nicht ein, aus welchem Grunde der Verfasser in diesem geschichtlichen Bericht mit der Verbalform gewechselt haben sollte, wenn er nur die positive Ergänzung zu v. 9^a geben wollte. Man muß vielmehr das Perfektum in seiner eigentlichen und gewöhnlichen Bedeutung nehmen (Ges.-Kautzsch § 106, 1), dazu

1) S. darüber Br. Baentsch, Exodus und Leviticus (1900), S. 208 f.; Holzinger, Kommentar zum Exodus (1900), S. 42; B. D. Eerdmans, Das Mazzothfest in Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet (1906), S. 671 ff.; G. Beer, Pesachim (1912), S. 19—22.

2) v. 8^b rechne ich wegen des auffallenden Eingangs וַיָּבֵא zu den Erweiterungen in 2 Reg 23. Auch sprengt der Satz den Zusammenhang von v. 8^a mit v. 9.

3) Vgl. die Kommentare zu Reg. von J. Benzinger (1899) und R. Kittel (1900).

aber Lev 22 6 Jes 55 10 f. Rt 3 18 vergleichen, d. h. כִּי אִם in der Bedeutung „außer wenn" fassen (Ges.-Kautzsch § 163, 2) und darnach übersetzen, wie schon oben gesagt wurde: „außer wenn sie Mazzen unter ihren Brüdern gegessen hatten". Der Ausdruck weist auf ein einmaliges Ereignis der Vergangenheit hin, und dies wird zu der Kultusreform gehören teils wegen des ganzen Zasammenhangs, teils weil sich die Höhenpriester „unter ihren Brüdern", nämlich den Priestern des königlichen Heiligtums in Jerusalem, doch nur infolge der v. 8a erzählten Maßregel des Josia befinden konnten. Dann kommt nur das von Josia nach v. 21 befohlene Passahopfer in Betracht, zu dem nach Dtn 16 3 ungesäuerte Brote gegessen werden sollten. Allerdings wird man fragen, weshalb der Verfasser diesen für uns mißverständlichen Ausdruck, der in der Regel vom Massotfeste gebraucht wird, gewählt hat. Vielleicht könnte man den Grund darin vermuten, daß das neue Passah der Kultusreform das ungefähr gleichzeitige Massotfest in den Hintergrund gedrängt und dem alten, nicht immer beobachteten Brauche, ungesäuerte Brote zum Passahopfer zu genießen, zu neuem Leben verholfen habe. Für wahrscheinlicher halte ich jedoch, daß man das Fest des Ernteanfangs am Tempel in Jerusalem in der Lev 23 10 f. geschilderten Weise, unter Darbringung der Erstlingsgarbe und ohne Mazzen, gefeiert hat, so daß die Mazzen als ein besonderes Merkmal des Passah in Betracht kamen.[1] Bei dieser Annahme ist ein Mißverständnis des Ausdrucks in 2 Reg 23 9 ausgeschlossen und der Sinn der Nachricht der, daß den Höhenpriestern nur dann das Recht zum Altardienst in Jerusalem verliehen wurde, wenn sie gemeinsam mit der dortigen Priesterschaft an der neuen Feier des Passahfestes teilgenommen hatten. Dies wurde für die Höhenpriester wie ein Bekenntnisakt angesehen. Diejenigen, die ihre Kraft für die Ausführung der neuen Feier, zu der bedeutend mehr Priester erforderlich waren, zur Verfügung gestellt hatten, wurden der Priesterschaft des königlichen Tempels eingegliedert. Solchen aber, die den Verlust ihrer Stellung nicht verschmerzen konnten und beim Passahfest grollend abseits gestanden hatten, blieben priesterliche Dienste an dem nunmehr einzigen Heiligtum in Jerusalem überhaupt versagt.

1) Zu Lev 23 4–14 vgl. G. Beer, Pesachim (1912), S. 28 f.; C. Steuernagel in ZdPV. XXXV (1912), S. 101 und B. D. Eerdmans, Alttestamentliche Studien IV, Das Buch Leviticus (1912), S. 107—118. Dieser sieht in Lev 23 einen Festkalender, der „sich an einen kleineren Kreis richtet, und zwar an die Israeliten in Jerusalem und in der Umgebung dieser Stadt" (117).

6. Für die Zubereitung des Passahopfers wird Dtn 16 7 das Kochen vorgeschrieben. Das war bei den Mahlopfern (זֶבַח שְׁלָמִים) der allgemein übliche Brauch, und die Tiere, die für diese im Dtn noch durchaus vorherrschenden Opfer in Betracht kamen, waren nach 12 17 und 6 in erster Linie gerade die Erstgeburten.[1] Wenn sie gekocht wurden, so hat man sie vorher auch zerlegt. Nicht nur aus Rücksicht auf die ungenügende Größe der vorhandenen Kochtöpfe! Ein Tier unzerteilt, so daß Kopf, Schenkel und Rumpf ein Stück bilden, wie Ex 12 9 sagt, zu kochen, wird man auch damals als untunlich und als unvorteilhaft angesehen haben. Zuerst erhielten die Gottheit und die Priester ihre Ehrenanteile, jene die Fettstücke, diese nach Dtn 18 3 den Bug, die beiden Kinnbacken und den Magen; darauf wurde die Mahlzeit für die Opfernden zugerichtet. Von dem Stemmen der Hand auf den Kopf des Opfertieres und von der Webe, von der סְמִיכָה und תְּנוּפָה, ist in der älteren Zeit nicht die Rede. Wahrscheinlich sind aber diese Bräuche alt und auch bei dem Passahfest des Josia geübt worden. Das Ausgießen des Bluts der Opfertiere an den Altar wird Dtn 12 27 für die Mahlopfer vorgeschrieben.

7. Machen wir nun den Versuch, ein zusammenhängendes Bild von der Passahfeier zu entwerfen, wie sie Dtn 16 und 2 Reg 23 im Auge haben. In den Tagen des Monats Abib begaben sich die Bewohner des Reiches Juda familienweise nach Jerusalem, um dort das Passahfest zu begehen. Die Viehzüchter und auch viele Bauern führten die Opfertiere mit sich; andere gedachten, sie sich erst in Jerusalem zu kaufen. Die Tiere waren von verschiedener Art, Rindvieh, Schafe und Ziegen, und von verschiedenem Alter. Ein großer Teil von ihnen war noch nicht ein volles Jahr alt. Das waren die Erstgeburten von den Herden der Viehzüchter, die zu dem Wurf des letzten Jahres gehörten. Nach der Vorschrift des neuen Gesetzes blieben sie so lange bei der Herde und im Besitze des Viehzüchters, freilich als Eigentum (קֹדֶשׁ) Jahwes, bis im Frühjahr der Monat Abib herankam, in dem sie Jahwe dargebracht werden mußten. Wer keine Erstgeburten zu opfern hatte, der konnte andere opferbare Tiere, jüngere wie ältere, aus seiner Heimat mitnehmen. Viele Wallfahrer hatten sich außerdem mit einem Vorrat an Mehl versehen, das man zur Bereitung von ungesäuerten

1) Die Aufzählung der heiligen Gaben des Volkes (קדשים Dtn 12 26) Dtn 12 6 u. 17 ist äußerlich gleich gemacht worden. In v. 6 ist zu streichen am Schluß ובכרת בקרכם וצאנכם, in v. 17 am Schluß ותרומת ידך. Die Aufzählung v. 11 ist von dieser ausgleichenden Hand unberührt geblieben.

Broten nötig hatte, die nach alter Gewohnheit zu dieser Opfermahlzeit gehörten.

Man richtete die Wallfahrt so ein, daß man gegen Abend in Jerusalem eintraf. Auf diese Weise gewann man genügend Zeit, sich eine gute Unterkunft zu verschaffen und alles Nötige für das Opfer am zweiten Tage (vgl. Am 4 4) zu besorgen; denn viele mußten noch in Jerusalem die Opfertiere oder das Mehl für die ungesäuerten Festbrote kaufen. Im Vordergrunde stand aber für jedes Familienhaupt die Frage, wann er mit seinem Opfer im Vorhof des Tempels Platz finden und auf die Hilfe eines Priesters rechnen konnte. Denn die Opfermeldungen waren in diesem Monat sehr zahlreich, und das Hofheiligtum war für solch ein gemeinsames Opferfest des ganzen Reichs ursprünglich nicht eingerichtet. Wem es nun gelang, sofort mit seinem Opfer anzukommen, der veranlaßte sämtliche Mitglieder seiner Kultusgemeinschaft — das war eben die Familie — sich für den folgenden Tag zu reinigen, d. h. sich kultusfähig zu machen. Nachmittags, wenn die Sonne ihre Bahn abwärts neigte, begaben sich die einzelnen Kultusgemeinschaften, geführt von ihrem Oberhaupt, mit den Opfertieren und den ungesäuerten Broten nach dem salomonischen Tempel. Die Opfernden prangten in neuen Gewändern und schönem Schmuck. Ihre Mienen zeigten freudige Spannung; denn binnen kurzem sollten sie das frohe Ereignis erleben, im Tempel Jahwes als seine Gäste zu speisen.

Jede Kultusgemeinschaft erhielt im Vorhofe des Tempels ihren Platz angewiesen. Der heilige Brauch war für alle Opfertiere der gleiche. Gegen Sonnenuntergang, solange es noch hell war, wurden die Opfertiere, nachdem sie in der üblichen Weise dargestellt waren, von den Familienhäuptern geschlachtet. Das Blut fing ein Priester auf und goß es am Altar aus. Diese feierliche Stunde galt als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten; denn um Sonnenuntergang, so hieß es, sollte Israel einst das Land der Knechtschaft verlassen haben. Nachdem man dem Tiere das Fell abgezogen hatte, wurde es zerlegt. Die Fettstücke übergab man dem Priester, damit er sie ins Altarfeuer würfe. Der Priester erhielt seinen Ehrenanteil. Die Fleischstücke des Opfertieres wurden vor dem Altar gewoben, dann in die Kochtöpfe gelegt und, sobald sie gar geworden waren, durch die Dienste zahlreicher Tempelsklaven zu den auf dem Boden des Vorhofes lagernden Gruppen der Festgäste, die sich bisher mit den Mazzen begnügt hatten, zurückgebracht. Nun begann das fröhliche Mahl, an dem nach den

milden Vorschriften des Dtn nicht nur die Familienglieder einschließlich der Sklaven und Sklavinnen, sondern auch die Armen des Heimatsorts, darunter der brotlos gewordene frühere Höhenpriester, teilnehmen sollten. Die heilige Handlung wurde von Musik und Gesang begleitet, wofür im königlichen Heiligtum besondere Personen angestellt waren. Ihre Gesänge bezogen sich zum Teil auf das große Ereignis, dessen Gedächtnis der Passahmonat Abib alljährlich erneuern sollte, auf den Auszug aus Ägypten. Das heilige Opferfleisch mußte in der Festnacht vollständig verzehrt werden, am folgenden Morgen durfte nichts mehr davon übrig sein. In der Nacht erreichte demnach das Fest sein Ende. Am folgenden Tage traten die Wallfahrer die Rückreise an.

Bis Dtn 16 einschließlich sind demnach drei Arten des Passahfestes zu unterscheiden, die nebeneinander üblich gewesen sind, das Hirtenfest der Wüste, das Hirtenfest Kanaans und das geschichtliche Volksfest des Reiches Juda. Das Hirtenfest Kanaans, dessen Verhältnis zum Hirtenfest der Wüste sich schwer bestimmen läßt, kennzeichnet sich durch die Opferung der Erstgeburten acht Tage nach dem Wurf, durch den Besuch eines festen Heiligtums und das Opfermahl dort mit den ungesäuerten Broten. Die Beziehung zum Monde tritt deutlich in der nächtlichen Zeit der Feier hervor. Das Passah des Dtn ist der Anfang der eigentlich israelitischen Geschichte des Festes. Die Erstgeburten, das Opfermahl mit den ungesäuerten Broten und die Nachtzeit zeigen den Zusammenhang mit der kanaanitischen Festsitte, aber die Beziehung auf den Auszug aus Ägypten, die Bestimmung des Festmonats, die Ausdehnung auf das ganze Volk und das erweiterte Tieropfer gehören dem neuen, dem geschichtlichen Charakter des Passahfestes an.

Die Joseph-Träume.

Von

Peter Jensen.

In den Joseph-Geschichten der Genesis lesen wir von drei bedeutungsvoll ausgelegten und später erfüllten Traumpaaren: 1. Joseph träumt zweimal als Jüngling von Garben der Brüder, die sich vor seiner Garbe niederwerfen, und von Sonne, Mond und elf Sternen, die das gleiche vor ihm selbst tun; und das eine Mal deuten seine Brüder den Traum darauf, daß er als König über sie herrschen soll, das andere Mal sein Vater darauf, daß seine Eltern und seine Brüder sich vor ihm niederwerfen sollen (Gen 37). Was hier befürchtet wird, tritt später in Ägypten wenigstens in der Hauptsache ein (Gen 41 ff.). Danach 2. die vom Obermundschenk und vom Oberbäcker des Pharao geträumten, von Joseph gedeuteten und hierauf in Erfüllung gegangenen Träume (Gen 40). Endlich 3. der Traum des Pharao von den je sieben Kühen und der von den je sieben Ähren, die Joseph auf sieben Jahre des Überflusses und nachfolgende sieben des Hungers deutet, und die sich dementsprechend verwirklichen. Eine Folge davon ist dann die Erhebung Josephs zum Herrn und Lebensmitteldiktator über ganz Ägypten (Gen 41).

Die Träume des zweiten Paares beziehen sich auf Verschiedenes, ja Entgegengesetztes: eine Begnadigung und Wiedereinsetzung in ein hohes Amt und eine Bestrafung und Hinrichtung; die der zwei anderen auf jeweilig dasselbe; und dabei hat das dritte Traumpaar das zur Folge, worauf das erste Paar gedeutet wird, nämlich eine Erhebung und Erhöhung zu nicht zu ahnender Macht, und diese Deutung steht wieder der ersten des zweiten Traumpaares nahe. Es kommt hinzu, daß der erste Traum des ersten Paares so gut von Ähren handelt wie der zweite des dritten, daß hierin von sieben Ähren an einem Halme die Rede ist, im ersten des zweiten Paares aber von

drei Reben mit Trauben an einem Weinstock, und daß, ebenso wie die sieben Ähren auf sieben Jahre, so die drei Reben auf drei Tage gedeutet werden. Die drei Traumpaare und ihre Deutungen tragen also, scheint es, deutlich den Stempel innerer Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit.

Die Jakob-Joseph-Geschichte ist, wie wir in unserem „*Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*", Band I, S. 225 ff. gezeigt haben, eine Ausstrahlung des babylonischen *Gilgameš*-Epos, als solche eine Schwestersage zahlreicher israelitischer Sagen und verhältnismäßig nahe mit der David-Nathan-Jonathan-Sage einer- und der Moses-Sage andererseits verwandt. Man wird daher fragen, wie sich die drei Traumpaare der Joseph-Sage in diesen und den anderen israelitischen *Gilgameš*-Sagen widerspiegeln, was ihnen etwa im babylonischen Original zugrunde liegt. Da zeigt sich's nun aber, daß ihnen in den Schwestersagen keinerlei Träume entsprechen, aber anscheinend auch im Original nicht. Das steht indes in eigenartiger Übereinstimmung damit, daß sie alle fast durchgängig der einen, der Quelle J gegenüber zumeist[1] für jünger gehaltenen, Quelle E zugeschrieben werden. Was sich somit als eine Neuerung innerhalb der Jakob-Joseph-Sage darstellt, gehört dementsprechend anscheinend insgesamt einer als solcher zumeist anerkannten jüngeren Quelle an. Es muß hinzugefügt werden, daß die Odysseus-Sage, soweit sie nach unseren Schlußfolgerungen auf eine ältere Gestalt unserer Jakob-Joseph-Sage zurückgeht (s. unten S. 239 ff.), von den drei Traumpaaren auch keine Spur zeigt, und ebensowenig sonstige Jakob-Joseph-Sagen in Griechenland, sowenig wie in Rom oder in unserer alten Heldensage.

Wenn den drei Traumpaaren nun aber auch in den Schwestersagen und der Grundsage keine Träume entsprechen oder zu entsprechen scheinen, so sind sie darin doch nicht völlig unvertreten. Joseph, der von Jakob-*Gilgameš* Geliebte und Beweinte, im Gefängnis, im בור, ist allem Anscheine nach (s. mein *Gilgamesch-Epos* I S. 280 f., 456 f., 460 f., 498 f., 519, 645 ff., 1008 ff. u. s.) im letzten Grunde ein *Engidu*, der geliebte und beweinte Freund des *Gilgameš*, in seinem Grabe, seinem בור; und die Ausdeutungen, die Joseph den Träumen des Obermundschenks und des Oberbäckers gibt, eine günstige und eine ungünstige, entsprechen allem Anscheine nach, wie im letzten

1) Vgl. aber die beachtenswerten Abwägungen Baudissins in seiner *Einleitung in die Bücher des Alten Testamentes* S. 92 ff.

Grunde auch den freundlichen und trüben Offenbarungen *Engidus* im Grabe an *Gilgameš*, so u. a. auch den Schicksalsverkündigungen, einer für David günstigen und einer für Saul ungünstigen, die der Geist des toten Samuel-*Engidu* dem Saul-*Gilgameš* zuteil werden läßt (1 Sam 28; s. die oben gen. Stellen meines *Gilgamesch-Epos*). Sogar die Gegensätzlichkeit also der Träume des zweiten Paares, im Unterschiede von der Gleichläufigkeit bei den je zwei anderen Paaren, geht in gewisser Weise bis auf die Ursage zurück. Aber die Offenbarungen sind in der Joseph-Sage zu Traumdeutungen geworden und im Zusammenhange damit zwei Träume erfunden worden.

Was das dritte Traumpaar anlangt, so kann es nach allem nicht zweifelhaft sein, daß die Kühe des ersten von ihnen dem vom Himmel heruntergesandten Stier des Himmelsgottes *Anu* im *Gilgameš*-Epos entsprechen, dessen Auftreten allem Anscheine nach eine siebenjährige Mißwachszeit zur Folge hat, für die aber von *Ištar*, der Venus-Göttin, Korn aufgespeichert ist (mein *Gilgamesch-Epos* I, 258 f.; vgl. ZDMG LXVII, 525 f.: ein Gressmann als vermeintlicher Selbsterzeuger eine Stütze für eine der von demselben Gressmann erschlagenen Jensenschen wilden Phantasien!); und, da diese — von *Anu*, dem Himmelsgotte, seiner Tochter *Ištar* — vorher angekündigt wird, so hängt die Deutung auch des ersten Traumes des dritten Paares mit der Grundsage zusammen. Also auch hier ist aus einer Ankündigung eine Traumdeutung geworden und im Zusammenhang damit ein Traum völlig neu geschaffen.[1] Ganz ähnlich steht es mit dem Ährentraum des Pharao: Die Traumdeutung geht auf die Ankündigung der siebenjährigen Mißwachszeit zurück, aber der Traum selbst ist eine glatte Neuschöpfung, in der, wie im Rindertraum, nur der Gegenstand schon durch das Original bedingt ist.

Endlich das erste Traumpaar, Josephs Traum von den Garben und der von Sonne, Mond und elf Sternen, die auf eine Herrschaft von ihm über seine Brüder und seine Eltern und Brüder gedeutet

1) Unabhängig von dieser stark entarteten Himmelsstier-Episode findet sich in der Jakob-Sage aber noch die Lähmung eines Stiers oder Rindes oder von Stieren oder Rindern durch Simeon und Levi (Gen 49 5 f.), die allem Anscheine nach gleichfalls auf die Himmelsstier-Episode zurückzuführen ist (mein *Gilgamesch-Epos* S. 260). Über die Möglichkeit, daß die so stark vom Original abweichende Gestalt der Himmelsstier-Episode in der Jakob-Joseph-Sage auch mit einer Kontamination durch eine andere Sage zu erklären ist, siehe ebendort.

werden. Auch dafür fehlt es in den Parallelsagen anscheinend an jeglichem Seitenstück. Und, was die Grundsage anlangt, so finden sich darin wohl zwei Träume *Gilgameš*s, darunter einer von einem Sterne, die von seiner Mutter auf eine Gleichstellung *Engidu*s (= Joseph) mit ihrem königlichen Sohne gedeutet werden (*Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 130 ff. Z. 23 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 7; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, S. 13 f. Z. 220 ff.), findet sich darin weiter die Ankündigung des Sonnengottes oder die Erinnerung des Sonnengottes dem *Engidu* gegenüber daran, daß die Könige der Erde seine Füße küssen werden oder küssen usw. (*Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 138 f. Z. 34 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 8; Ungnad und Gressmann a. a. O. S. 20 Z. 34 ff.), während andererseits Josephs Traum von Sonne, Mond und Sternen von Jakob, dem in dem Traum die Sonne entspricht auf eine Unterwerfung unter Joseph gedeutet wird. Allein die zwei Träume *Gilgameš*s sind an entsprechender Stelle durch ganz andere Stücke der Jakob-Sage vertreten (mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 233 f.), und für die Worte des Sonnengottes fehlt außer dem bißchen Ähnlichkeit mit den Joseph-Träumen alles, z. B. auch die Gewißheit einer entsprechenden Stelle im System der Sagenstücke, um mit irgendwelcher Sicherheit einen Zusammenhang mit den Joseph-Träumen behaupten zu können.

So kommen wir denn zu dem für den Kenner des *Gilgameš*-Epos merkwürdigen Resultat, daß, trotz der zahlreichen Träume des *Gilgameš*-Epos, die ausgerechnet sechs Träume der Joseph-Sage — sowenig nebenbei wie die zwei anderen von den acht Träumen der Jakob-Joseph-Sage — auf keinen Traum der Grundsage zurückzugehen, ebenso übrigens andererseits diese Träume der Grundsage in keiner der entlehnten israelitischen Sagen als Träume wiederzukehren scheinen.

Und dabei weisen wohl auch die zwei Joseph-Träume wenigstens z. T. nach Babylon als ihrer Heimat.

Vor dem Kriege stellte mir der bekannte französische Assyriologe Thureau-Dangin freundlichst einen äußerst bemerkenswerten neubabylonisch geschriebenen zweisprachigen Text — vermutlich aus Erech-Warkā in Südbabylonien — zur Verfügung, von dem eine Stelle unsere besondere Aufmerksamkeit erweckt. In diesem Text bitten die Götter den Himmelsherrn *Anu*, die Göttin *Ištar* mit außerordentlicher Machtfülle auszustatten, und *Anu* erfüllt die Bitte, und in der damit verbundenen Ansprache an *Ištar* verkündet er ihr, daß sie die Glänzendste von allen Göttern sein solle und die *Ištar* (Göttin) der Sterne

heißen, damit den beiden Göttern, den Wächtern Himmels und der Erde, die die Tür *Anus* (des Himmels) öffnen, damit dem Mond- und dem Sonnengotte Tag und Nacht „gleichmäßig seien(?)", um vom Grunde (von der Wurzel) des Himmels bis zu der Höhe (dem Zweig- und Laubwerk) des Himmels ihren .... zu bestimmen (kenntlich zu machen), um alle Sterne des Himmels wie Ähren gefügig zu machen[1] (*sunnuḳu*), die uralten Götter wie Rinder (Stiere) zu zähmen (Sitte zu lehren, *ūsa šūḫuzu*) und an ihrem Platze *Ištar* zur Königsherrschaft über sie alle groß zu machen. Es handelt sich in diesem Schriftstück, wie in den Joseph-Träumen, um die Erhöhung einer Person über alle Brüder bzw. diese sowie Vater und Mutter — *Ištar* ist ja die Tochter des Himmelsherrn, ebenso des Mondgottes, und eine Schwester des Sonnengottes und aller Götter —, und hier wie dort wird etwas wie ein Vergleich gebraucht, in dem Sterne und Ähren erscheinen. Zu den Joseph-Träumen aber stehen, wie oben S. 233 f. bemerkt, die Träume des Pharao in einer gewissen Beziehung, und in diesen sind es Kühe und wieder Ähren, die die Zukunft symbolisch verkünden. Also Brüder und Eltern, Sterne, Ähren und Rinder und eine Machterhöhung so gut in dem babylonischen Text, wie in der Joseph-Sage. Man wird geneigt sein, die Möglichkeit eines Zusammenhangs anzunehmen und zuzugeben. Ein direkter ist ja nicht notwendig. Es kann ein Drittes zwischen beiden stehen und vermitteln. Gesetzt aber, es müßte eine direkte Abhängigkeit angenommen werden, so dürfte man natürlich keinesfalls darauf Gewicht legen, daß das der Joseph-Sage zugrunde liegende *Gilgameš*-Epos einen König von Erech zum Haupthelden hat, somit wohl in Erech heimisch ist, so gut wie der in Rede stehende babylonische Text von den in Erech heimischen Göttern *Anu* und *Ištar* handelt und anscheinend dort zu Hause ist. Denn die Verbindung mit Erech besteht ja natürlich für die verhältnismäßig späte Sonderform der Jakob-Joseph-Sage längst nicht mehr, und überhaupt für keine israelitische *Gilgameš*-Sage mehr. Aber mit den beiden Traumpaaren so gut wie mit den Vergleichen in unserem babylonischen Text ist der Gedanke oder die Tatsache einer Erhebung und Erhöhung verknüpft, und schließlich wäre diese Gemeinsamkeit wohl allein ausreichend,

1) D. h. wie Ähren, die sich vor dem Winde oder unter der Last der Körner beugen? Der Vergleich erinnert daran, daß *Isin-Išin* ein Name einer *Ištar*-Stadt und wohl z. T. identisch mit Erech und daß *išinnu* ein assyrisch-babylonisches Wort für „Ähre" ist. Daher der immerhin etwas sonderbare erste Vergleich? Zu beiden Kod. Chammurabi § 251.

um eine Beeinflussung und Bereicherung der Joseph-Sage durch jenen Text oder doch nahe damit Verwandtes zu erklären. Dazu kommt nun aber, daß jener Text von den Göttern *Anu*, dem Himmelsherrn, und *Ištar* handelt, die Episode aber der Joseph-Sage, zu der die zwei Pharao-Träume gehören, auf eine Episode zurückgeht, in der gerade auch *Anu* und *Ištar* die handelnden Personen sind (oben S. 235).

Ja, wenn sich nachweisen ließe, daß noch in einer israelitischen Sondersage wie der Joseph-Sage innerhalb der Episode, aus der sich die Pharao-Träume entwickelt haben, einmal Gestalten wie die des *Anu* und der *Ištar* vorhanden gewesen sind. Das aber können wir:

Wir haben nachgewiesen und werden weiter nachweisen, daß die großen griechischen Sagensysteme — die Argonauten-Sage mit Vorgeschichte vom Weltanfang an, die Herakles-Sage mit Vorgeschichte vom Weltanfang an und Nachgeschichte bis zu Kypselos, Periandros und Arion, die römische Königssage, die Sagen von Tantalos usw. über Agamemnon und den trojanischen Krieg mit Zugehörigem bis Orestes, die Sagen von Agenor II. bis Alkmaion, die Sagen der Odyssee endlich und andere griechische Sagen — auf ältere Formen unserer israelitischen, und zwar südisraelitischen Sagen vom Weltanfang an bis Joas und Amazia von Juda und Jonas zurückgehen (s. vorläufig mein *Gilgamesch-Epos* passim und meine als Manuskript gedruckten *Leitsätze und Tabellen zu einem Kolleg über Die babylonisch-palästinensischen Ursprünge der griechischen Heldensagen*, Marburg 1912/13). Wir haben dabei erkannt, daß die Einzelabenteuer und -episoden der Odyssee in der Hauptsache auf ältere Formen zweier israelitischer *Gilgameš*-Sagen zurückzuführen sind, daß dabei der Abschluß der ersten *Gilgameš*-Sage in der Odyssee durch die Nekyia gebildet wird, als eine Weiterentwicklung der Szene zwischen *Gilgamesch* und seinem gestorbenen Freunde *Engidu* an dessen Grabe, und daß dieser erste Teil — mit den Ismaros-Kämpfen und der Episode mit dem Priester Maron beginnend (Odyssee IX, 39 ff. und 196 ff.) — einer älteren Form unserer Moses-Sage von der ersten Amalekiter-Schlacht und der Jethro-Episode an (Ex 17 8 ff.) entstammt. Dabei entsprechen die Lotophagen-Episode mit den Kundschaftern und den Lotusfrüchten der Episode mit den Kundschaftern und ihren Früchten, oder die Zyklopen den Riesen in Hebron, oder der riesenhafte Laistrygonen-König Antiphates dem Riesen Og von Basan usw. (meine oben gen. *Leitsätze* S. 11). Nicht mehr in unserer Moses-Sage vertreten ist aber die Nekyia und ihr Urbild. Daß dieser erste Teil wirklich eine Moses-Sage ist, stützt

sich nun aber nicht nur auf seine eigene Form, sondern auch auf die von Sagen, die ihm einmal vorhergegangen sein müssen. Denn eine unverkennbare nächste Parallele zu ihm ist der erste Teil der Argonautenabenteuer (s. meine oben gen. *Leitsätze* S. 14 f.). Diese aber liegen in der Fortsetzung der Geburtsgeschichte von Neleus und Pelias, einer Moses-Geburtsgeschichte von einem Jakob und einem Esau, und deren Vorgeschichte ist klärlich die von Jakob und Esau (Athamas, Ino und Nephele, Phrixos usw. = Abraham, Sara und Hagar, Isaak usw. (meine *Leitsätze* S. 16 ff.). Andererseits ist es auch deutlich, daß ebenfalls der zweite Teil von Odysseus' Abenteuern aus dem *Gilgameš*-Epos stammt und sich — deshalb — als eine Parallele zum ersten zeigt. So ist Alkinoos, der Götterfreund und König des fernen Phaiakenlandes, von dem Odysseus schlafend in seine Heimat zurückkehrt, deutlich ein Götterfreund und König Xisuthros auf der fernen Seligeninsel, von dem *Gilgameš* heimkehrt, und zugleich ein zweiter Aiolos des ersten Teils, oder Kalypso eine *Siduri* des *Gilgameš*-Epos und zugleich eine zweite Kirke des ersten Teils (vgl. meine *Leitsätze* S. 10 f.). Und darum hatte ich geschlossen, daß der zweite Teil der Odysseus-Abenteuer einfach ebenso auf eine Moses-Sage zurückgehe wie der erste (meine *Leitsätze* S. 2 Nr. 17). Das aber war ein voreiliger Schluß. Und, wenn die Odysseus-Sage eine nächste Parallele zur Argonauten-Sage ist, wenn Neleus und Pelias, die Oheime des Jason, durch ihre Geburtsgeschichte ein Moses und ein Aaron, aber ihrem Wesen, ihrem Verhältnis zueinander und ihrer späteren Geschichte nach ein Jakob und ein Esau sind, wenn dann der erste Teil der Odyssee eine Moses-Sage ist, der zweite Teil aber eine noch deutliche Parallele dazu, und wenn andererseits der Moses-Sage gerade die Jakob-Sage in manchen Punkten noch nahesteht, dann drängt sich eine Vermutung auf, ob nicht der zweite Teil der Odysseus-Abenteuer, ebenso wie der Argonauten-Sage, in der und deren Zubehör nebenbei fast die ganze Jakob-Joseph-Sage sonst unvertreten wäre, wenigstens z. T. als eine Jakob-, bzw. Jakob-Joseph-Sage zu denken sei. Und das ist er nun in der Tat. Wir sprechen hier nur von der Odyssee[1]: Die Vorgeschichte und Geschichte des Eumaios — der Mann aus Phönizien und die schöne Phönizierin am Wasser auf „Syrie", die Flucht

1) Außer der Moses- und der Jakob-Joseph-Sage ist übrigens auch die Saul-Sage in der Odyssee vertreten: Telemachos auf seiner Reise zu dem alten Nestor und zu Menelaos ist der junge Saul, der zu dem alten Samuel kommt, usw. (meine *Leitsätze* S. 12 f.).

mit dem kleinen Eumaios und gestohlenen Bechern, der Tod der Phönizierin vor des Phöniziers Ankunft in der Heimat (Odyssee XV, 403 ff.) — scheinen klärlich eine Jakob-Joseph-Geschichte von Jakobs Ankunft bei Laban an bis zum Tode der Rahel vor Jakobs Rückkehr zu seinem Vaterhause zu sein, freilich, d. h. und dabei, eine, die wohl erst der Dichter von Odysseus als seinem Jakob auf einen beliebigen Phönizier übertragen hat. Denn Pausanias hat uns eine Gestalt von Jakobs Haran-Episode erhalten, deren Helden noch Odysseus selber und seine Gattin — sowie deren Vater — sind[1] (Pausanias, Graeciae descriptio III, 20, 10 f.).

Der Penelope in dieser Episode könnte an sich sowohl die Rahel wie die Lea in der Haran-Episode entsprechen. Aber schon die parallele Jason-Medea- und die parallele Herakles-Iole-Sage — vgl. die eben erwähnte Eumaios-Geschichte — zeigen deutlich, daß hier Penelope eine Rahel ist (meine *Leitsätze* S. 20 und 25), die ihrerseits wieder eine *Ištar* oder genauer *Irnini*, die Stadtgöttin des *Gilgameš*, der babylonischen Grundsage ist (mein *Gilgamesch-Epos* S. 230 f. usw.). Diese soll nach unseren Schlußfolgerungen — von dem Elamiter *Ḫumbaba*? — aus Erech geraubt und nach Tötung des *Ḫumbaba* von *Gilgameš* und seinem Freunde *Engidu* nach Erech zurückgeführt sein (mein *Gilgamesch-Epos* S. 16), und in der israelitischen Sage soll sich dies als ein Raub und eine Wiedergewinnung der Gattin des Helden oder dergleichen darstellen (ebendort S. 126 f., 236 ff., 288 ff., 354 f., 439 ff., 466, 475, 531 f.), in Übereinstimmung damit, daß Könige des Reiches *Gilgameš* einmal als Gatten ihrer Göttin *Irnini* galten, und nach einem neuen Bruchstück des *Gilgameš*-Epos der Zug *Gilgameš* gegen *Ḫumbaba* der Gattin (falls nicht den Gattinnen) gilt (s. vorläufig *Festschrift Sachau* S. 77 Anm. 1). Ist somit Penelope bei ihrem ersten Auftreten in der Odysseus-Sage eine Rahel und damit eine *Irnini-Ištar*, so kann es weiter nicht zweifelhaft sein, daß die Penelope-Episode mit dem Kampf gegen die zudringlichen Freier eine *Ḫumbaba*-Episode darstellt,

1) Andererseits stellt sich zu der Begegnung des Phöniziers mit der am Strande waschenden Phönizierin und Nachfolgendem die des Odysseus mit der Nausikaa (Odyssee VI) als eine Parallele, und beide sind, ebenso wie die des Odysseus mit der Tochter des Laistrygonen-Königs (Odyssee X, 105 ff.), Ausstrahlungen einer alttestamentlichen „Brunnenszene", ob nur der der Jakob-Sage, d. h. einer älteren Gestalt davon, oder auch der der Moses- bzw. dazu noch der Abraham-Isaak-Sage, kann hier natürlich nicht untersucht werden. Der Dichter der Odyssee hat ohne Frage mit seinen Stoffen in jeder Beziehung frei von aller Pedanterie gearbeitet.

mit Antinoos, dem Führer der Freier, als *Ḫumbaba*, Odysseus als *Gilgameš* und Eumaios, dem Genossen des Odysseus, als *Engidu*. Dieser Eumaios muß jedoch in der Syrie-Episode zugleich ein Joseph sein (oben S. 239 f.); der aber ist ja (s. mein *Gilgamesch-Epos* S. 261 ff., 280 ff.) der Hauptvertreter des *Engidu* in der Jakob-Joseph-Sage! Somit scheint die Gleichung: Hirte *Engidu*-Joseph = Hirte Eumaios gesichert, und damit weiter auch die Penelope-Episode von einer Jakob-Joseph-Sage abgeleitet werden zu dürfen. Nun ward aber von uns festgestellt, daß in der Jakob-Sage die Sichem-Episode ein Widerschein der *Ḫumbaba*-Episode ist, mit Sichem als *Ḫumbaba* und Dina, einer Tochter und nicht etwa einer Gattin Jakob-*Gilgameš*s, als *Irnini-Ištar* (mein *Gilgamesch-Epos* S. 236 ff. und oben S. 240); daß ferner zu einer israelitischen *Ḫumbaba*-Episode ein Juda-Verrat an dem Helden — d. h. gewiß ursprünglichst ein Verrat des Königs von Juda an dem von Israel — gehört, der indes in den verschiedenen israelitischen *Gilgameš*-Sagen sehr verschiedene Gestalten angenommen hat und z. T. sehr undeutlich geworden ist (mein *Gilgamesch-Epos* S. 370 f., 393 f., 465 f., 486, 532 f., 636 f., 684 f., 906 f.); und so soll der Vorschlag des Hirten Juda, den über Sichem zu seinen Brüdern gekommenen Joseph-*Engidu* zu „verkaufen", als verkappter „Juda-Verrat" am *Gilgameš* ursprünglich zu der Sichem-Dina-Episode gehört haben. Die Odysseus-Sage würde uns darum einen älteren Bestand dieses Stückes der Jakob-Joseph-Sage zeigen: Der Gattin des *Gilgameš* entspräche noch statt der Tochter — Dina — die Gattin, dem Verrat an dem *Gilgameš* ein ebensolcher noch an dem *Gilgameš*, Odysseus, in dessen *Ḫumbaba*-Episode, nämlich durch dessen Diener, den Ziegenhirten Melanthios, der nebenbei, wie ähnlich mehrere Personen in israelitischen *Gilgameš*-Sagen nach ihrem „Juda-Verrat" (Ahitophel, Judas), aufgehängt wird (Odyssee XXII, 192 ff.).

Dem Xisuthros soll einerseits u. a. der Pharao der Jakob-Sage, andererseits u. a. der Phaiaken-König Alkinoos entsprechen (mein *Gilgamesch-Epos* S. 269 ff.; meine *Leitsätze* S. 6 f.). Es ist deutlich, daß in keiner israelitischen *Gilgameš*-Sage und dabei in keiner israelitischen *Gilgameš*-Xisuthros-Episode eine nähere Parallele zu dem gastlichen Aufenthalt des Odysseus bei Alkinoos vorliegt, als gerade wieder in der Jakob-Joseph-Sage, nämlich in Jakobs gastlichem Aufenthalt beim Pharao; und dem schlafend von Alkinoos in seine Heimat gelangenden und dort niedergelegten Odysseus (Odyssee XIII, 79 ff.) entspricht so auch besser als auf irgendeiner Rückkehr von einem Xisuthros in einer

israelitischen *Gilgameš*-Sage der als Leiche aus dem Lande des Pharao-Xisuthros in die Heimat zurückgebrachte und dort beigesetzte Jakob (Gen 50).

Es scheint also deutlich zu sein: Zum mindesten ein beträchtlicher Teil der Odysseus-Sage geht auf eine Jakob-Sage zurück oder kann wenigstens auf eine solche zurückgehen, im Unterschiede von dem ersten Teil der Abenteuer, der wenigstens in der Hauptsache eine Moses-Sage ist.

Nun kehrt die Himmelsstier-Episode des *Gilgameš*-Epos (*Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 172 f. Z. 92 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* I, S. 18 ff. Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos*, S. 32 Z. 92 ff.) ohne Frage in der Thrinakia-Episode der Odyssee (XII, 261 ff. und 127 ff.) wieder: die leuchtende Venus-*Ištar* als Lampetie, „die Leuchtende", der Himmelsherr *Anu*, der Vater der *Ištar*, als Helios, der Vater der Lampetie, und der Himmelsherr Zeus, der getötete Stier des *Anu* als die getöteten Rinder des Helios, *Ištars* Gespräche mit *Anu*, nachdem sie zum Himmel emporgestiegen, als der Bericht der Lampetie an Helios — im Himmel — und Worte des Helios zu Zeus, dabei die Drohung der *Ištar* mit der Unterwelt als die des Helios mit der Unterwelt, die in Aussicht gestellte — und, auch nach den israelitischen Tochtersagen, gewiß eingetretene — Hungersnot oder doch Getreideknappheit als der Hunger des Odysseus und seiner Gefährten auf der Insel Thrinakia (m. *Leitsätze* S. 5). Andererseits ist aber die Himmelsstier-Episode (s. auch oben S. 235) ebenso fraglos durch die Träume des Pharao vertreten. Wäre also etwa auch die Thrinakia-Episode zunächst gerade auf eine Jakob-Joseph-Sage zurückzuführen, so müßte sie mit diesen Träumen des Pharao näher zusammengehören, somit, da sie dem *Gilgameš*-Epos noch ebenso nahesteht, wie sie sehr stark von den Pharao-Träumen abweicht, genau so wie diese von ihrer Grundsage, wieder (vgl. oben S. 241) auf eine ältere Gestalt unserer Jakob-Joseph-Sage zurückgehen. Nun hat aber die Thrinakia-Episode mit der Jakob-Joseph-Sage, und gerade und nur mit ihr, eine Sonderentwicklung gemein: In dieser sind aus dem einen Himmelsstier, dessen Auftreten sieben Jahre des Mißwachses zur Folge haben soll, Rinder geworden, die sieben Jahre des Mißwachses ankündigen, und zwar zweimal sieben Rinder, in jener Rinderherden und Schafherden, und zwar sieben der einen und sieben der anderen Art, also wieder zweimal sieben, dabei übrigens zu je 50 Stück, also im ganzen zweimal 350, d. i. siebenmal 100 Stück (Odyssee XII, 127 ff.). Eine derartig über-

einstimmende Entwicklung deutet doch wohl auf einen gemeinsamen Ursprung hin, also darauf, daß auch das Thrinakia-Abenteuer wirklich einer Jakob-Joseph-, und dann zwar wieder einer älteren Form als unserer Jakob-Joseph-Sage entstammt. In der Thrinakia-Episode treffen wir nun aber noch auf Göttergestalten ganz ähnlich denen der Ursage: auf Helios, den Sonnengott, und Zeus, den Himmelsherrn, für den Himmelsherrn *Anu*, auf des Helios Tochter Lampetie, die „Leuchtende", für die Tochter des *Anu*, die leuchtende *Ištar*, den Venus-Stern, und auf die göttlichen Helios-Rinder für den göttlichen *Anu*-Stier, während in dem der Thrinakia-Episode entsprechenden Stück unserer Joseph-Sage diese wenigstens als Göttergestalten ganz verschwunden sind. Damit aber haben wir in ungeahnter Weise das oben S. 238 Gewünschte erwiesen: Die Sonder-*Gilgameš*-Sage von Jakob und Joseph hatte einst noch in dem der Himmelsstier-Episode entsprechenden Stück Göttergestalten wie die des babylonischen *Anu* und seiner Tochter, der Göttin *Ištar*, wobei sie übrigens andererseits schon Rinder für den einen Himmelsstier der Grundsage hatte, und zwar noch solche göttlicher[1] Herkunft. Ist aber das fraglos, dann war auch in der Gestalt der Jakob-Joseph-Sage einmal etwas vorhanden, was zu einer Verknüpfung mit einem Stück aus dem oben S. 236 ff. besprochenen *Anu-Ištar*-Text Veranlassung geben konnte: Eine *Anu*-, eine *Ištar*-Gestalt und die Rinder, dazu das Korn der Mißwachsjahre und der Jahre vorher in der Jakob-Joseph-Sage konnten irgendwann, -wo und -wie zu einer Kombination mit *Anu*, *Ištar*, den Rindern, den Ähren und den Sternen jenes Textes anreizen und so wenigstens mithelfen, zu dem Ähren- und dem Rindertraum, mit einer Erhöhung als Folge, den Garben- und den Sternentraum mit einer Erhöhung als Deutung und zu erwartender Folge zu schaffen. Und so hätte wirklich das gleiche Zusammenwirken von *Anu* und *Ištar* eine Beeinflussung einer aus Erech stammenden Sage durch einen anderen Text aus Erech zur Folge gehabt. Möglich, daß auch Josephs Erhöhung infolge der Pharao-Träume erst einer Einwirkung dieses Textes zu danken ist; die Erhöhung an sich hängt natürlich mit der einstigen politischen Stellung des Reiches Israel zum Reiche Juda zusammen.

Solche Annahmen wären um so weniger bedenklich, als die Jakob-Joseph-Sage von *Gilgameš* und *Engidu* möglicherweise sogar durch das

1) Eine für die Entwicklungsgeschichte der israelitischen Religion natürlich ebenso äußerst wichtige Tatsache wie andere, hier nicht zu nennende, derselben Art.

Gilgameš-Epos selbst wieder beeinflußt worden ist: Vor Jahren haben wir es ausgesprochen, daß auch die Esther-Sage ein Absenker der *Gilgameš*-Sage ist (s. *Kurzer H.-C. z. A. T.*, Abt. XVII, I. Aufl., S. 173 ff.).[1] Das hat sich in der Hauptsache völlig bewährt und sich noch viel mehr sichern lassen, wobei allerdings auch gar manche Einzelheiten eine, z. T. erheblich, modifizierte Auffassung erforderten: Der König Xerxes ist ein König *Gilgameš*, Mordochai (eig. ein Merodach-*Marduk*, Sohn des Gottes *A-„Ea"*) am Hofe des Xerxes ein *Engidu* (d. i.: von *Enki-Engi* = *„Ea"* geschaffen) am Hofe *Gilgameš*s, Vaschthi das Freudenmädchen, Esther, die Gattin des Xerxes, die *Irnini-Ištar* des *Gilgameš*-Epos, die Göttin und „Gattin" des *Gilgameš*, Haman ein *Ḫumbaba*, und die Esther-Legende spiegelt in der Hauptsache wirklich die *Ḫumbaba*-Episode wieder. In der Esther-Legende ist somit aus dem Hirten der Steppe am Hofe des Königs *Gilgameš*, dem königliche Ehren zuteil werden, ein Jude des Exils, ein Hofjude am Hofe des Perserkönigs in *„Šūšān"* (vielleicht urspr. in Babylon!) geworden, der zu höchsten Ehren gelangt. Ein Hofjude gleicher Art ist nun aber Daniel, der Traumseher und Traumdeuter. Und ein ebensolcher Hofjude ist Joseph, der Traumseher und Traumdeuter, Joseph, der dabei, aber gewiß ganz zufällig, áuch ein *Engidu* ist, so gut wie der Hofjude Mordochai. Nun ist das *Gilgameš*-Epos mit zahlreichen Träumen und deren Deutungen durchsetzt, Träumen, die entweder der König *Gilgameš* oder *Engidu* träumt, die aber, wie wir schon oben feststellten, insgesamt in den israelitischen *Gilgameš*-Sagen als solche anscheinend ganz verschwunden sind. Dagegen bietet die Jakob-Joseph-Sage außer einem Traum Jakobs bei Bethel und einem von Laban in Haran die drei oben besprochenen Traumpaare, eines von Joseph, eines von dem Obermundschenken und dem Oberbäcker, eines von dem Pharao geträumt, und zwei von ihnen von Joseph gedeutet. Nehmen wir nun hinzu, daß auch gerade das *Gilgameš*-Epos Traumfolgen bietet, deren Einzelträume, zwei oder drei (siehe oben S. 236 und *Keilinschr. Bibl.* VI, 1, S. 162 ff. Z. 31 ff.; mein *Gilgamesch-Epos* S. 15 f.; Ungnad und Gressmann, *Gilgamesch-Epos* S. 28 ff.), jeweilig auf dasselbe Bezug nehmen, so kann man der Vermutung nicht entgehen, daß die gleichbedeutenden und -gedeuteten Traumpaare der Joseph-Sage, überhaupt die ungewöhnlich große Anzahl der Träume gerade der Jakob-Joseph-Sage

1) Der übrigens den anderen israelitischen *Gilgameš*-Sagen gegenüber eine Sonderstellung einnimmt.

einen — sekundären — Zusammenhang mit dem *Gilgameš*-Epos verrät, und daß der Hirte und spätere Hofjude Joseph als sekundärer Träumer, Traumdeuter und Hofjude ein Abbild des Hirten und späteren Königsfreundes *Engidu* am Hofe des Königs *Gilgameš* ist. Das aber bedeutete eine spätere Beeinflussung der Jakob-Joseph-Sage von *Gilgameš* und *Engidu* auch noch durch ein zweites Literaturerzeugnis gerade aus Erech, eine Tatsache, die eine solche überhaupt, wie wir sie oben glaubten feststellen zu können, natürlich nur noch mehr sicher stellen könnte. Über das Wann, Wo und Wie einer solchen Beeinflussung könnte ich heute nur erst Mutmaßungen bringen, Mutmaßungen, die vor allem mit Zweierlei rechnen müßten, 1. mit der für die Entstehung der Idee des „Hofjuden" günstigsten Zeit, nämlich nach oder während eines Exils, und 2. mit der Tatsache, daß Erech eine babylonische Stadt ist, und daß wenigstens ein Text von der Art wie unser *Anu-Ištar*-Text, wohl aus Erech, schwerlich bis nach Palästina hin hat wirken können. Hierauf fußende Gedanken scheinen aber vor der Hand zu gewagt zu sein, als daß es schon an der Zeit wäre, sie zu äußern.

Aus der Geschichte der ältesten hebräischen Bibelhandschrift.

Von

Paul Kahle.

Im Laufe des Mai 1917 erhielt ich von Herrn Kollegen Watzinger-Tübingen, der sich zurzeit in militärischer Verwendung im Orient befindet, die Mitteilung, die Photographen der schwedisch-amerikanischen Kolonie in Jerusalem hätten die alte berühmte Pentateuchrolle, die von den Samaritanern in Nâblus in ihrer Synagoge als ihr größter Schatz gehütet wird, Blatt für Blatt abphotographiert. Er sende mir ein Probeblatt zur Begutachtung und sei bereit, mir ein vollständiges Exemplar der Photographie zu vermitteln. Auch weitere Bestellungen seien erwünscht, die Erträgnisse kämen zum Teil den jetzt sehr notleidenden Samaritanern zugute.

Die Herstellung einer Photographie der alten Pentateuchrolle wäre sicher ein außerordentlich verdienstliches Unternehmen. Es kann m. E. gar keinem Zweifel unterliegen, daß diese Rolle die bei weitem älteste hebräische Bibelhandschrift ist, die auf uns gekommen ist. Zwar ist die Datierung des Hs. — sie will nach dem ja sicher vom Schreiber herrührenden Akrostichon[1] im 13. Jahre nach der Besitzergreifung des Landes Kanaʿan durch die Israeliten geschrieben sein — für die Bestimmung des Alters unbrauchbar. Und nach dem Augenschein auch nur schätzungsweise einigermaßen genau das Alter der Rolle zu be-

1) Die Datierung der samaritanischen Bibelhandschriften geschieht meist so, daß von einer Stelle, meist im Dtn, ab auf der Seite in der Mitte, senkrecht hinuntergehend, der Raum eines Buchstabens freigelassen wird. Nur ab und zu wird von dem fortlaufenden Text in diesen Raum ein Buchstabe hineingeschrieben. Liest man dann von oben nach unten die in dem freien Raum stehenden Buchstaben, so ergibt sich die Datierung der Hs. Die Samaritaner nennen diese Art des Akrostichons תשקול, arab. تشقيل.

stimmen ist fast unmöglich, da es vollkommen an Vergleichsobjekten fehlt. Sicher ist, daß sie einen ganz außerordentlich alten Eindruck macht[1], besonders wenn man die sonst ältesten Hss. der Samaritaner — es gibt in Nâblus datierte Hss., die vor 7—800 Jahren geschrieben sind, — danebenhält. Und sie muß schon vor 600 Jahren einen sehr alten Eindruck gemacht haben gegenüber den Hss., die man damals neben sie legen konnte. Es ist jedenfalls Tatsache, daß die Samaritaner, die sie damals auffanden, es für möglich hielten, daß sie rund $2^1/_2$ Jahrtausende alt sein könnte.

Daß nun freilich einer photographischen Aufnahme dieser Hs. fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenstehen, ist jedem, der mit den Verhältnissen einigermaßen vertraut ist, ohne weiteres klar. Die Rolle ist auch heute noch den Samaritanern ein Gegenstand der allerhöchsten Ehrfurcht. Nur ganz selten wird sie aus dem leider feuchten und für die Aufbewahrung eines solchen Schatzes wenig geeigneten Wandschrank der Synagoge, in dem sie, in Tücher gehüllt, verschlossen gehalten wird, hervorgeholt. Unter keinen Umständen darf sie aus der Synagoge herausgebracht werden. Und wenn die Priester wirklich sich einmal herbeilassen, einem ihnen gut bekannten Nichtsamaritaner die Rolle zu zeigen, so geschieht das unter vielen Förmlichkeiten, und mit aller Sorgfalt achten sie darauf, daß er die Rolle nicht etwa berühre. Dazu kommt der Zustand der Hs. Weite Strecken des papierdünnen Pergamentes, aus dem sie besteht, haben infolge des Stockens eine dunkle violette Färbung angenommen, auf der die Schrift vielfach kaum zu erkennen ist. Selbst unter den günstigsten Bedingungen wäre die Herstellung einer brauchbaren Photographie dieser Hs. keine Kleinigkeit. Das Maß von technischer Fertigkeit, das dafür nötig wäre, in der düsteren Synagoge in Nâblus anzuwenden, erscheint mir fast unmöglich.

---

1) Ich kann das, was G. Rosen in ZDMG XVIII (1864) S. 582 ff. auf Grund der Angaben von Levisohn und Kraus über die Hs. berichtet, auf Grund dessen, was ich selber im Jahre 1906 von ihr gesehen habe, nur bestätigen. Man darf sich durch andersartige Berichte von Reisenden nicht irre machen lassen. Die Zahl der Europäer, die die alte Rolle wirklich zu Gesicht bekommen haben, ist sehr gering. Den meisten zeigt man eine der anderen alten Pentateuchrollen, von denen es mehrere gibt. Eine solche hat offenbar auch Huntington im Jahre 1690 gesehen, wenn er behauptet, die Rolle mache ihm den Eindruck, etwa 500 Jahre alt zu sein. — Vgl. über die Rolle noch Conder, Cl. R., Tent Work in Palestine, London 1879, I 49 ff.

So war es mir, noch ehe ich die in Aussicht gestellte Photographie zur Hand hatte, im höchsten Maße zweifelhaft, daß von jenen Photographen wirklich die alte Rolle aufgenommen sei. Und das Probeblatt bestätigte diese Vermutung. Die Rolle, deren Anfang (Gen 1—4) auf dem Probeblatt abphotographiert ist, kann nicht gut älter als etwa 600 Jahre sein, und ich bin sicher, daß es — ganz abgesehen von der alten Rolle — mindestens noch 2—3 auf Pergament geschriebene Pentateuchrollen in Nâblus gibt, die älter sind als die, welche hier photographiert ist.[1] Natürlich hat die Photographie einer derartigen Rolle nicht viel Wert. Die alte heilige Rolle selbst aber muß schon ihres Alters wegen für den hebräischen Text der Samaritaner als einer der allerwichtigsten Zeugen gelten.

Das ehrwürdige Alter der Hs. und das Interesse, das sie beanspruchen kann, mag es rechtfertigen, wenn ich hier einiges aus ihrer Geschichte berichte. Es wird die Hs. selber und auch die Hochschätzung, die sie bei den Samaritanern seit 600 Jahren genießt, besser verstehen lehren.[2]

Ich beginne mit dem Bericht des Abulfaṭḥ, der seine Chronik im Jahre 756 H (= 1355/6 D) auf Geheiß des damaligen Hohenpriesters Finḥas[3] schrieb. Es heißt da[4]:

„Und im genannten Jahre [d. i. im 13. Jahre der Herrschaft der Kinder Israel über das Land Kanaʿan] schrieb der Herr[5] Abiša b. Finḥas

---

1) Eine Photographie eines Teiles der alten Rolle will der Palestine Exploration Fund in London besitzen (vgl. Journal of Sacred Literature X (1867) p. 240). Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß auch diese Photographie nicht von der alten Rolle herrührt. Schon J. W. Nutt hatte denselben Zweifel, vgl. seine Introduction p. 105 Anm. Ebenso Claude R. Conder (vgl. Survey of Western Palestine, Special Papers (London 1881) S. 221), der doch die alte Rolle selbst gesehen hat, vgl. Tent Work in Palestine (London 1879) I 49—51.

2) Was A. v. Gall in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des Hebräischen Pentateuchs der Samaritaner (Gießen 1914) S. LII über sie sagt, wird den tatsächlichen Verhältnissen in keiner Weise gerecht.

3) Der Hohepriester Finḥas amtierte ungefähr von 708—764 H (1308/9—1362/3 D), hatte aber bereits seit 747 H seinen Sohn Elʿazar mit der Führung des hohenpriesterlichen Amtes betraut.

4) Abulfathi Annales Samaritani ed. Ed. Vilmar, Gotha 1865, p. ٣٠ f. Vgl. Vilmars Prolegomena p. XXVI.

5) es-Saijid „der Herr" nennt Abulfaṭḥ die Nachkommen der hohenpriesterlichen Familie in Nachahmung der Araber, die die Nachkommen Muhammeds so bezeichnen.

die edle Buchrolle[1], die sich jetzt in Nâblus, dem wohlbehüteten, in dem Gewahrsam unseres Herrn, des Hohenpriesters Finḥas, befindet — Gott möge etwas von seinen Segnungen wiederkehren lassen auf seine Gemeinde und möge weiten Raum geben in der Zeit seines (des Hohenpriesters) Lebens — welche Gott — er ist mächtig und erhaben — seiner (des Hohenpriesters) Hand gezeigt hat, nachdem sie verschwunden war und sich verborgen hatte vor denen, die ihm vorangegangen sind im Hohenpriesteramte. Und dies ist eine frohe Botschaft — so Gott der Erhabene will — für das Erscheinen der Gnadenzeit in seinen Tagen und den Tagen seiner Söhne, die im Dienste dieser Schrift stehen, welche ein Trost der Seelen und eine Stärkung und Zuversicht der Herzen ist durch die Wahrheit, die überliefert ist durch Vermittlung der Gemeinde der Samaritaner — Gott der erhabene möge sie vermehren — und in diesem Jahre wurde sie von neuem geöffnet[2] am Samstag des Laubhüttenfestes und es war eine gewaltige Stunde und die Gemeinde, die zugegen war, nahm das Akrostichon in Augenschein[3], das in ihr sich befindet, und sein Anfang ist von והיה כי יביאך (Dtn 6 10) nach שמע ישראל (Dtn 6 4) und es lautet: אני אבישע בן פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן להם רצון יהוה וכבודו כתבתי ספר הקדוש בפתח אהל מועד בהרגריזים בשנת שלשה עשר למלכת בני ישראל ארץ כנען לגבולותיה סביב אודי את יהוה [Ich Abiša', Sohn des Pinehas, des Sohnes des Eleazar, des Sohnes des Ahron des Priesters — ihnen werde das Wohlgefallen Jahwes und seine Herrlichkeit zuteil — habe das heilige Buch geschrieben in der Tür der Stiftshütte auf dem Har-Gerizim im 13. Jahre der Herrschaft der Kinder Israel über das Land Kana'an nach seinen Grenzen ringsum. Ich preise Jahwe.] Und diese edle Schriftrolle möge aufrichten den Stand der Gnadenzeit, und wenn einer ganz aufrichtig ist im Bitten in ihrer Gegenwart oder wenn er fern von ihr ist und Fürsprache durch sie sucht in seinem Herzen und in seiner Seele, der empfängt, und bewilligt ist das, wessen er bedarf. So bitten wir Gott, daß er uns gedeihen lasse ihren Adel und ihren Segen und den Segen ihrer Diener und den Adel von deren Nachkommen!"

---

1) Im Texte steht كتاب, was sowohl das Buch, als auch die Buchrolle bezeichnen kann.

2) D. h. gewöhnlich wird sie dem Volke geschlossen gezeigt, nur bei feierlicher Gelegenheit wird sie aufgerollt.

3) VILMAR versteht das Wort تشقيل nicht und übersetzt: „quicumque de populo aderant testes fuerunt, gravitatem ejus recte ponderantes".

Aus diesem Berichte des Abulfaṯḥ geht hervor, daß die alte Rolle zur Zeit des Hohenpriesters Finḥas, also in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts[1], von diesem selber aufgefunden wurde. Es wird eine besonders sorgfältig geschriebene wertvolle alte Hs. gewesen sein, die sich an einem Orte, an den sie vielleicht in Zeiten der Not gelegt worden ist, zufällig durch die Jahrhunderte erhalten hat und dadurch dem gewöhnlichen Geschicke solcher Hss., in der Geniza — Maṭmara sagen dafür die Samaritaner — allmählich zugrunde zu gehen, entronnen ist. Den großen Eindruck, den die alte Hs. auf die damaligen Samaritaner machte, gibt Abulfaṯḥs Schilderung gut wieder.[2] Mit Staunen las man das Jahr, in dem sie geschrieben sein will — ich werde unten zeigen, welche besondere Bedeutung dies Jahr gerade hatte. Man zweifelte nicht daran: diese alte Pentateuchrolle, die noch aus der „Zeit der Gnade" stammte und die Gott nun wieder den Samaritanern durch die Hand ihres Hohenpriesters geschenkt hat, zeigt die nahe bevorstehende Umwälzung der ganzen Zeitverhältnisse an, auf die jeder Samaritaner sehnsüchtig hoffte. Zum Verständnis dieser Hoffnung muß man folgenden Gedankengang der Dogmatik der Samaritaner im Gedächtnis haben[3]: Nachdem — so lehren sie — mit Adams Fall die ursprüngliche Gnade Gottes verloren war, brach mit Mose eine neue Gnadenzeit (רעותה, رضوان) für das Volk Israel an. Dies war die goldene Zeit der israelitischen Geschichte, da Könige und Hohepriester einträchtig nebeneinander wirkten, und der Kultus auf dem Berge Garizim seinen richtigen Gang hatte. Sie dauerte 260 Jahre[4] und fand ihr Ende in den Tagen des Hohenpriesters ʿUzzi, durch den Priester Eli, der abtrünnig war. Damals begann die Zeit der Abwendung Gottes von seinem Volke (פניותה, ضلالة). Die Zeichen der Gegenwart Gottes in der Stiftshütte auf dem Garizim schwanden, und als der Hohepriester ʿUzzi — so berichtet das Buch Josua — das sah, sammelte er die Kleider des Tempels, und die goldenen und silbernen

1) Nicht etwa in demselben Jahre, in dem die Chronik des Abulfaṯḥ geschrieben ist, wie Vilmar a. a. O. S. XXVI meint.

2) Man wird unwillkürlich an die Geschichte der Auffindung des Gesetzbuches zur Zeit des Königs Josia erinnert, 2 Reg 22.

3) Vgl. zum Folgenden z. B. die Ausführungen bei J. A. Montgomery, The Samaritans. The Earliest Jewish Sect. Their History, Theology and Literature. Philadelphia 1907, S. 239 ff.

4) Das Buch Josua der Samaritaner (Chronicon Samaritanum arabice conscriptum cui titulus est Liber Josuae .. edidit .. Th. Guil. Joh. Juynboll, Lugd. Bat. 1848) Kap. 42 schreibt 360 Jahre.

Gefäße, die in den Tagen des Propheten Mose gefertigt waren, trug sie aus der Stiftshütte heraus. Gott zeigte ihm auf dem gesegneten Berge eine Höhle, die niemand zuvor gesehen hatte. Dahinein legte er alles, was er im Tempel gefunden hatte, und als er herauskam, schrieb er auf dem Eingang der Höhle auf, was er hineingelegt hatte, machte ein Zeichen daneben und ging fort. Aber weder die Höhle, noch die Schrift, noch das Zeichen hat danach jemand gesehen. — Es begann die traurige Zeit für das Volk, die Zeit der Abwendung Gottes, und die dauert noch an. Doch soll sie ihr Ende finden, so ist die Hoffnung der Samaritaner, wenn die zweite große Zeit der göttlichen Gnade anbricht, die durch den Messias (תהב) eingeleitet werden soll. In dieser Gnadenzeit werden natürlich auch alle Gerätschaften der Stiftshütte, die seinerzeit in die Höhle auf dem Garizim gelegt waren, zum Vorschein kommen. Die alte Pentateuchrolle — so ist der Gedankengang des Abulfaṯḥ und seiner Zeitgenossen wohl gewesen — stammt offenbar aus jener Höhle, Gott hat sie dem Hohenpriester Finḥas gezeigt, sie ist also eine frohe Botschaft auf die demnächst anbrechende Gnadenzeit. Der Hohepriester Finḥas selber noch, oder wenigstens seine Söhne[1] — so hofft Abulfaṯḥ — werden den Anbruch dieser ersehnten Zeit noch erleben. Daraus erklärt sich die einzigartige Schätzung der Rolle: Ein Gebet in ihrer Gegenwart aufrichtigen Herzens gesprochen, oder die Anrufung ihrer Vermittlung bei Gott bringt die Gewißheit der Erhörung.

Die Chronik des Abulfaṯḥ ist nicht die erste, die die alte Rolle in Nâblus erwähnt. Kurz bevor er seine Chronik schrieb, hat — im Jahre 747 H — der Priester Jaʿḳob ben Jišmaʿel die alte Hohenpriesterliste, die sein Ahnherr Elʿazar im Jahre 544 H verfaßt hatte, (es-silsile, „die Kette" genannt) neu bearbeitet und ihr den Namen et-taulīda gegeben.[2] In der von Jaʿḳob verfaßten Einleitung zu dieser Schrift findet sich eine Berechnung der Jobeljahre und es wird darauf hingewiesen, daß die Rechnung der Erlaßjahre (שמטה) erst im 7. Jahre, nachdem die Israeliten im Lande Kanaʿan waren, durch Finḥas, den

1) Zur Zeit der Abfassung von Abulfaṯḥs Chronik hatte ja der Hohepriester Finḥas sein Amt bereits seinem Sohne Eleazar übertragen, s. oben S. 249 Anm. 3.

2) Die Originalhs. des Jaʿḳob befindet sich heute noch bei dem Priester Iṣḥâḳ b. ʿAmrân. Über sie berichte ich unten. Nach zwei modernen flüchtigen Abschriften hat Ad. Neubauer diese Chronik im Journal asiatique VI 14 (Dez. 1869), S. 385—467 veröffentlicht.

Sohn des Hohenpriesters El'azar, festgestellt wurde. Die 6 ersten Jahre seien durch kriegerische Unternehmungen ausgefüllt gewesen. Das erste tatsächlich eingehaltene Brachjahr sei also das 13. Jahr des Wohnens der Israeliten im Lande gewesen, und, so fährt er fort, gerade in diesem Jahre habe Abiša', der Sohn des Finḥas, die heilige Torarolle geschrieben.[1] Damit fällt Licht auf die merkwürdige Datierung der Rolle. Ihr liegt etwa folgende Überlegung zugrunde: In der Zeit der Wüstenwanderung konnte eine derartige Rolle nicht hergestellt werden. Die ersten Jahre des Wohnens im Lande waren mit Kämpfen und Sorgen für die Bestellung der Felder angefüllt. Im ersten Brachjahr, also ziemlich in der frühesten überhaupt denkbaren Zeit, nachdem die Tora als das Wort Gottes dem Mose auf dem Sinai übergeben sei, sei diese Torarolle geschrieben, sie enthalte damit den authentischsten Text, der sich denken läßt. Diese Überlegung hat sicher schon den Schreiber der Rolle seinerzeit zu der Datierung seiner Hs. veranlaßt.

Das im Jahre 747 H geschriebene Originalmanuskript der Tolida besteht aus Pergamentblättern in folio und hat auf seinen breiten Rändern sehr viele zum Teil ziemlich alte und interessante Zusätze. Ich habe diese Hs. zum ersten Male im Sommer 1906 in Kairo gesehen. Ihr Besitzer, der Priester Iṣḥâḳ b. 'Amrân, hatte sie mit und beabsichtigte, sie und verschiedene andere Hss. in Europa für teures Geld zu verkaufen. Er ließ mir die Hs. für einige Tage in meiner Wohnung, weil ich sie mit Neubauers Ausgabe vergleichen wollte. Da die umfangreichen Randbemerkungen in den von Neubauer benutzten modernen Abschriften nicht berücksichtigt waren und ihre Abschrift zu lange gedauert hätte, ließ ich die Seiten, die solche Randbemerkungen hauptsächlich aufwiesen, photographieren, im ganzen 12 von den 35 Seiten der Hs.[2] Der Verkauf der Hs. kam nicht zustande, und als ich im Jahre 1908 14 Tage lang mich in Nâblus aufhielt, ließ ich durch den Hohenpriester Ja'ḳûb b. Hârûn und seinen Sohn eine genaue Abschrift der Hs. anfertigen, in der Zeile für Zeile dem Original entspricht, und die sämtliche Randnotizen des Originals enthält. In diese Abschrift ließ ich dann die Photographien des Originals, immer den abgebildeten Seiten gegenüber, einfügen; so ist diese jetzt in der

1) Übrigens berichtet Jos 8 32 davon, daß Josua um dieselbe Zeit, allerdings auf Steinen, auf dem Berge Ebal, eine Abschrift des Gesetzes Moses angefertigt haben soll.

2) Leider sind die Platten bei dem Photographen zugrunde gegangen, so daß nur ein Abzug dieser Photographien existiert.

Kgl. Bibliothek zu Berlin als Ms. or fol. 3147 befindliche Hs. ein ziemlich vollwertiger Ersatz des Originals.[1] Auf fol. 6b des Originalmanuskripts, da wo im Text der alten „Hohenpriesterkette", aus dem Jahre 544 H, die hier von dem Bearbeiter der Tolida ohne Zusatz wiedergegeben wird, Abiša', der Sohn des El'azar, als Hoherpriester erwähnt wird, steht am Rande eine längere Notiz in der hebräisch-samaritanischen Mischsprache, die von der alten Pentateuchrolle handelt. Die Notiz ist sicher ein paar hundert Jahre alt. Ich gebe sie hier zugleich mit einer Übersetzung: זה אבישע בן פינחס כתב ספר תורה והוא ממצא עד היום הזה במדינת שכם בבית כהנתה רבתה ודברו תמח עד מאד אמרו במוסרי הימים הן הוה מנוח אהן ספרה קדישה בכנשת אבנתה דאות באלוך מורא והוו קהלה [2]יבוא לראותו תמידה ביום השני המתקרי יום עברתה והזדמן בזה [3]הי[ום] הן הכהן אשר הות אמונתו יסבלו יצפר עליו קרי לילה אתכבס בסתר ונשא אתו מן כנשתה עד גלגל אפרים דהוו ירבנה עליו והסתדרו בגלגל ושת אפתח אהן אספרה אתחזי בעלמה זזועה רבה וקולה הברקים ורוח עזה נשל אספרה מן ארונה דלהן ואתנשא מתפרח ברוחה וקהלה ראים וזעים יבכים חזקו לבון ותפשו בקצה אספרה [4]הכרת ממנו מעט [5](והוא עד היום הזה ממצא בשכם) והוא מן צור ונתנו ללוים עד ולא קם עוד[4]: ותשקולו דבה מן והיה כי יביאך דבתר שמע ישראלן אני אבישע בן פינחס בן אלעזר בן אהרן ה[5](כהן לחם רצון יהן וכבודו) כתבתי ספר הקדש בפתח אהל מועד בארגן בשנת שלשה עשר [5](למושב) בני ישראל ארץ כנען לגבולתיה סביב אודי את יהוה זה דבר האספר והכהן אשר נשאו שלח יהוה עליו נחש שרוף מתחת רגליו נשך אתו ונפל בשרו מעל עצמו והטמאו הקהל ומה יצאת השנה עד אתחרבת [6]הכנש[ת] והתקפת פנותה ואתגברה ויסר יהוה יומיה ברב רחמיו אמן אהן אן אהיהן

Dieser Abiša' b. Finḥas schrieb das Buch der Tora, und es wird gefunden bis auf diesen Tag in der Stadt Sichem im hohenpriesterlichen Hause, und seine Geschichte ist überaus wunderbar. Man be-

---

1) Ich danke der Verwaltung der Kgl. Bibliothek zu Berlin, daß sie mir diese Hs. sowie mehrere andere samaritanische Hss. zur Bearbeitung nach der Universitätsbibliothek zu Gießen gesandt hat.

2) יבוא über der Zeile nachgetragen.

3) Ms. הרן.

4—4) Der Hohepriester hat in der Berliner Abschrift für den durch diese Ziffern eingeschlossenen Text geschrieben: ולקחו אתו והוא עד היום הזה ממצא בשכם במשמרת הכהנים בני לוי בכנשת עיר שכם.

5) Das Eingeklammerte steht im Original auf radiertem Grunde und ist eine spätere Korrektur.

6) Ms. הכנשן.

richtet bei den Chronisten[1]: Es war der Ruheplatz dieses heiligen Buches in der steinernen Synagoge, welche sich befand in Elon More[2], und die Gemeinde pflegte immer zu kommen, um es zu sehen am Montag, der genannt wurde „Tag der Prozession"[3]. Und es traf sich an diesem Tage, daß dem Priester, dessen Dienst es war, sie zu tragen, morgens ein nächtliches Begebnis[4] zustieß. Er wusch sich im Geheimen und trug sie von der Synagoge bis nach Gilgal in Ephraim, auf welchem sie sie zu verherrlichen pflegten.[5] Und sie hatten sich aufgestellt in Gilgal und zur Zeit, da dieses Buch geöffnet wurde[6], zeigte sich in der Welt ein großes Erdbeben, und Donner der Blitze und ein gewaltiger Sturm riß heraus das Buch aus der Lade, in der es war, und es wurde emporgehoben, in die Luft gewirbelt durch den Wind, während die Gemeinde es sah, zitterte und weinte. Sie stärkten ihr Herz und faßten an am Ende des Buches. [7]Es wurde abgerissen von ihm ein wenig [[8]und es befindet sich bis zum heutigen Tage in Sichem] und das ist von צוי ונתנו ללוים (Num 35 2) bis ולא קם עוד (Dtn 34 10)[7]; und sein Akrostichon, das in ihm von והיה כי יביאך (Dtn 6 10) hinter שמע ישראל (Dtn 6 6) steht, ist: [vgl. den Text oben S. 250]. Dies ist die Geschichte des Buches, und auf den Priester, der es getragen hat, sandte Gott eine Feuerschlange, unter seine Füße, sie biß ihn und sein Fleisch fiel ab von seinen Knochen; und es ward verunreinigt die

---

1) Wörtlich: Überlieferern der Tage[sereignisse].

2) Elon More sowie das gleich zu erwähnende Gilgal liegen nach sam. Überlieferung (vgl. den sam. Text von Dtn 11 30, wo es heißt: בערבה מול הגלגל אצל אלון מורא מול שכם) in der nächsten Nähe von Sichem. Gilgal ist wohl in Ḫirbet Gulêǧîl, etwa 2 km östlich vom Jakobsbrunnen, zu suchen. Vgl. Buhl, Fr., Geographie des alten Palästina, S. 202.

3) Mit יום עברתה ist vielleicht dies gemeint; eigentlich: Tag des Vorübergehens.

4) Pollution.

5) Diese Übersetzung ist mir allerdings zweifelhaft. Man würde mindestens ירבונה erwarten, und so schreibt eine Abschrift der Stelle in Nâblus. Aber was bedeutet יגליו?

6) אפתח = אתפתח; die Assimilation des ת an den folgenden Konsonanten ist sehr häufig im Samaritanischen. Vgl. Cowley, Samaritan Liturgy, Introduction p. XXXIX.

7—7) Der vom Hohenpriester in der Berliner Abschrift geschriebene Text besagt: Und sie nahmen es und es befindet sich bis zum heutigen Tage in Sichem in der Verwahrung der Priester, der Söhne Lewis, in der Synagoge der Stadt Sichem.

8) Das Eingeklammerte ist auf radiertem Grunde spätere Korrektur.

Gemeinde und nicht ging aus das Jahr, bis daß zerstört wurde die Synagoge und stark und befestigt wurde die „Abwendung [Gottes]" — Jahwe möge weichen lassen[1] ihre Tage in der Größe seiner Barmherzigkeit. Amen! Ich bin der ich bin.[2]

Es handelt sich hier um ein Ereignis, das der, welcher es hier berichtet, aus einer Chronik genommen hat. Wir ersehen daraus, wie die alte Pentateuchrolle — wohl in der ersten Zeit nach ihrer Auffindung — dem Volke gezeigt wurde. Am Montag pflegte das Volk nach Gilgal — ein paar km östlich von Nâblus — zusammenzukommen, um die Torarolle zu sehen. Aus der in Elon More — nahe bei Gilgal — befindlichen steinernen Synagoge, in der sie aufbewahrt war, wurde sie von einem Priester dorthin gebracht. Einstmals — das ist doch wohl der Sinn der Erzählung — war der Priester, der sie trug, unrein. Das hatte die verhängnisvollsten Folgen. Sobald die Rolle geöffnet wird, entsteht ein Unwetter, der Sturm reißt die Rolle vor dem bestürzten Volke empor in die Luft, und es hat den Anschein, als wolle Gott, der die Rolle noch eben dem Volke beschert hat, sie ihm wieder nehmen. Einige beherzte Männer springen herzu, da wurde ein Stück von ihr abgerissen. Was darauf folgt im Text, ist durch Rasur getilgt. Es muß doch wohl berichtet sein, daß mit dem Stück Num 35 2 bis Dtn 34 10 etwas geschehen ist. Das war den Späteren anstößig, und so entstand durch spätere Korrektur der jetzt dastehende nicht zusammenpassende Text. Der jetzige Hohepriester, der die Stelle abschrieb, hat — in bester Absicht — noch mehr geändert, und die ganze anstößige Stelle durch ein paar Phrasen ersetzt. — Die Folgen für den unreinen Priester, der die Torarolle getragen hatte, waren besonders schlimm: von einer Feuerschlange[3] wird er am Fuße gebissen, und eines elenden Todes stirbt er. Aber die ganze Gemeinde wird verunreinigt; im selben Jahre noch ist die Synagoge, in der die Torarolle aufbewahrt gewesen ist, in Trümmern, und die Abwendung Gottes von seinem Volke wurde in verstärktem Maße fühlbar.

Die ganze Geschichte will den Samaritanern offenbar recht eindrucksvoll vor Augen führen, was geschieht, wenn man dieser Pentateuchrolle nicht die ihr gebührende Achtung erweist, und die darin liegende Mahnung ist ja nicht ohne Erfolg geblieben: ich habe bereits

1) Vielleicht ist statt ייסר gemeint יסיר?

2) Der Gottesname, der von den Samaritanern unendlich oft zitiert wird.

3) נחש שרוף schreibt der samaritanische Text für das im mas. Texte der Juden stehende שׂ שׂרף Dtn 8 15, vgl. Nu 21 8.

oben angedeutet (S. 248), daß auch heute noch der Rolle die höchste Ehrfurcht erwiesen wird.

Wenn man die Gestalt des Akrostichons, wie es Abulfatḥ überliefert, mit der, welche es hier hat, vergleicht, so findet man einige Abweichungen darin, und es ist auffallend, daß hier sowohl die Segensformel über Ahron und seine Nachkommen, als auch das Wort למושב, das hier statt des bei Abulfatḥ sich findenden למלכה steht, korrigiert ist. Die Form, in der es ROSEN — nach seinen Gewährsmännern, allerdings wohl auf die Angaben des damaligen Hohenpriesters ʿAmram — gibt, stimmt zu der von Abulfatḥ berichteten.[1] Wieder einige Abweichungen weist die Form auf, die es in dem „ersten Brief der Samaritaner aus Nâblus an ihre Brüder in England" vom Jahre 1672 hat.[2] Offenbar hat man aus irgendwelchen Gründen das ursprüngliche למלכה, das noch Abulfatḥ berichtet, später in למושב geändert. Leider kann man die ursprüngliche Fassung des Akrostichs auf Grund der Hs. selber nicht mehr feststellen. Die Rolle ist an der Stelle, an der es steht, defekt; heut ist die Lücke hier durch ein Stück modernen Papiers, das man über das Loch des Pergaments genäht hat, und auf dem man den fehlenden Text nachgetragen hat, ergänzt. Der größte Teil des Akrostichs ist aber noch heute sichtbar.[3]

In dem Originalmanuskript der Tolida, oder vielmehr in den Nachträgen auf seinem Rande, ist von der berühmten Pentateuchrolle noch ein paar Mal die Rede. Der Hohepriester Finḥas (915—956 H) hatte im

1) Vgl. a. a. O. S. 584; nur ist das hier stehende אודיע wohl ein Versehen für אודי.

2) Vgl. DE SACY, Correspondance des Samaritains de Naplouse, Pendant les années 1808 et suiv. (in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi et autres Bibliothèques, Tome XII. Paris 1831) S. 169. Hier lautet es nach dem Anfang: .... בן אהרן הכהן כתבתי זה המכתב הקדוש בפתח אהל מועד בשנת שלשה עשר למושב ב'י ... סביב.

3) Das bezeugt auch der Besitzer der Chronik, der Priester Iṣḥaḳ, wenn er an den Rand schrieb (fol. 6b): „richtig ist das Akrostichon der Schriftrolle des Abišaʿ, das oben erwähnt ist, und ich Iṣḥaḳ b. ʿAmram habe ihr Akrostichon mit meinen Augen gesehen und ich habe sie geöffnet mit meiner Hand, und das im Jahre 1300 H." Der gegenwärtige Hohepriester hat in der von ihm angefertigten Abschrift folgende Bemerkung zugefügt: שמשתי זה המכתב הקדוש ארבעים שנה וראיתי תשקולו כמה מזכיר אצלו שבע פעמים בימי כהנתי ואני המסכין יעקב בן אהרן הכהן „Ich habe gedient dieser heiligen Schrift 40 Jahre und ich habe ihr Akrostich gesehen siebenmal in den Tagen meiner Priesterschaft und ich bin der arme Jaʿḳob b. Ahron, der Priester." Dies hat er geschrieben im Jahre 1908.

Jahre 940 bereits sein Hohenpriesteramt an seinen Sohn Elʿazar († 1004 H) abgetreten. Ein paar zusammenhängende Notizen von der Hand des Finḥas aus dem Jahre 949 H (1542/3 D) handeln von der Herstellung der Asche der roten Kuh (nach Num 19 2 ff.) in jenem Jahre. Da heißt es: „. . . . und sie (die Asche) wurde gesammelt am Freitag, den 12. des 5. Monats[1], d. i. am 14. Tammuz des Jahres 949 H — gepriesen ist Jahwe — und sie wurde aufbewahrt im Hause unseres Herrn, der Schriftrolle des Abiša b. Finḥas[2] — der Friede Jahwes komme über ihn, gepriesen ist Jahwe". — Und etwas weiter heißt es: „am Montag den 28. des 4. Monats[3], d. i. am ? Tammuz des Jahres 5989[4], d. i. 949 H, suchten wir zu graben nach der Asche der Kuh in Sarin[5] und Bet Bazzin[6], aber nicht konnten wir es wegen der Stärke der Fanuta (der Abwendung Gottes) wegen der Feinde, die Sichem bewahren — Jahwe möge es bewahren — wir gaben Geld und man kaufte eine rote Kuh, sie ward geschlachtet mit der Hilfe Jahwes und es verbrannten sie die Diener unseres Herrn, der Schriftrolle des Abišaʿ[7] b. Finḥas b. Elʿazar b. Ahron des Priesters — Jahwes Friede komme über sie — die guten Priester aus dem hohenpriesterlichen Hause[8], von den Söhnen des Finḥas: Ismaʿel und sein Bruder Josef und Itamar ben Ismaʿel."

Hier wird also zweimal von dem früheren Hohenpriester Finḥas selber die alte Pentateuchrolle mit אדונן „unser Herr" eingeführt: das Haus, in dem sie aufbewahrt ist, ist „das Haus unseres Herrn, der Schriftrolle des Abišaʿ", die Priester aus dem hohenpriesterlichen Hause

---

1) Damit ist doch wohl der arab. Monat Ǧumâḍa I gemeint?

2) ואשתמרת בבית אדונן מכתב אבישע בן פינחס

3) Wohl Rabîʿ II?

4) Die Einerzahl ist nicht erhalten und von mir zugesetzt. Das Jahr der Weltschöpfung ist bekanntlich bei den Samaritanern wesentlich höher als bei den Juden.

5) Sârîn oder Ḳarjet es-Sârîn (السارين) ist eine Ortschaft gewesen, in der im 9. bis 11. Jahrhundert vielfach die samarit. Hohenpriester wohnten. תחת האילה „unter der Eiche" in Sarin sind öfters samarit. Hohepriester beerdigt worden. An die Ortschaft erinnert wohl noch der Name der Quelle ʿAin Sârîn am Ostabhang des Garizim.

6) Bêt Bazzîn ist ein heute in Ruinen liegendes Dorf bei Kefr Ḳaddûm, westlich von Nâblus, das damals viel von Samaritanern bewohnt war.

7) ושרפו א[תה] שרתי אדונן מכתב אבישע

8) Es steht da הכהנים הטב[ים] הרבים; zu aram. כהנה רבה „der Hohepriester" ist hier ein hebräischer Plural gebildet.

sind „die Diener unseres Herrn, der Schriftrolle des Abiša‘“. Sonst sagte man wohl בית מכתב אדונן אבישע „das Haus der Schriftrolle unseres Herrn Abiša‘“ usw. Die Umsetzung ist hier — zumal da sie zweimal vorkommt — von Finḥas offenbar absichtlich vorgenommen worden: es drückt sich die ganz außerordentliche Hochschätzung der Rolle darin aus; sie wird gleichsam personifiziert, als die höchste denkbare Autorität.[1]

Auf fol. 14b derselben Originalhs. der Tolida steht ein Bericht darüber, daß der Hohepriester El‘azar zusammen mit seinem Vater Finḥas mehrere Male zum Pesaḥ-feste nach Sichem gekommen und auf dem Berge Garizim den großen Segen gespendet habe. Daneben findet sich am Rande eine Notiz eines gewissen Abraham b. Ja‘ḳob b. Jafet aus hohenpriesterlichem Geschlechte, vom Jahre 951 H; in diesem Jahre sei das Mazzenfest (d. h. der erste Tag desselben) auf einen Sabbat gefallen: Man sei am Tage zuvor auf den Garizim gezogen, dort habe der Hohepriester die Gebete gesprochen neben dem Platze des „Widders der Lösung“[2], habe alle Verpflichtungen an ihrer Stelle erfüllt, habe den großen Segen gesegnet auf der Spitze des „Hügels“ (על ראש גבעתה), und habe alle Verpflichtungen des Festsabbats auf dem „Ewigkeitshügel“ (בגבעת עלמה) erfüllt. Daneben steht die Notiz: ומכתב אדוני אבי [שע] בן פינחס אתנשא על גבעת עלמה „und die Schriftrolle des Herrn Abiša‘ b. Finḥas wurde hinaufgetragen auf den Ewigkeitshügel“. Auf dem „Ewigkeitshügel“, dem heiligen Fels der Samaritaner auf dem Garizim, pflegen sie am Vormittag des Pesaḥfestes barfüßig zu beten.[3] Es scheint also damals üblich gewesen zu sein, bei dieser Gelegenheit die alte heilige Rolle dem Volke vorzuzeigen. —

1) Sehr auffallend bleibt natürlich die Tatsache, daß hier eine Pentateuchrolle als „unser Herr“, also doch „Gott“, bezeichnet wird. אדונן etwa als „Hoherpriester“ zu verstehen und anzunehmen, daß es in der Bedeutung so abgeschwächt ist, daß es als Status constructus verwendet werden könnte — das schlägt Herr Dr. Rabin vor, um der sachlichen Schwierigkeit zu entgehen — geht doch kaum an, zumal die Notiz eigenhändig von dem Vater des damaligen Hohenpriesters geschrieben ist, der früher selbst Hoherpriester war. Übrigens macht mich Herr Dr. Rabin auf die sachliche Parallele aufmerksam, die in dem gegenwärtigen — allerdings sicher nicht ursprünglichen — Text von Jos 3 11 vorliegt: . . . ארון הברית אדון כל הארץ עבר die Bundeslade, der Herr der ganzen Erde, wird hindurchziehen . . .

2) Vgl. die Beschreibung der Opfergrube, die hier gemeint ist, durch Sven Linder im Palästinajahrbuch VIII (1913), S. 106.

3) Vgl. Dalman im Palästinajahrbuch VIII (1913), S. 138.

Die Tatsache, daß die alte Rolle erst in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts wieder aufgefunden ist, macht es deutlich, daß in Chroniken, die aus älterer Zeit stammen, von ihr nicht die Rede sein kann. Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß die alte „Hohenpriesterkette" vom Jahre 544 H, die die Grundlage der 747 ausgearbeiteten Tolida gewesen ist, von der alten Rolle nicht berichtet. Ebensowenig weiß das arabische Buch Josua der Samaritaner etwas davon, und dem Verfasser dieses Buches hätte es doch naheliegen müssen, von der alten Rolle zu berichten; seine Abfassungszeit steht nicht fest, aber es war eine Quelle für Abulfatḥ und ist sicher vor 1300, möglicherweise längere Zeit davor, geschrieben worden. Das hebräische Buch Josua der Samaritaner, wie es Gaster[1] veröffentlicht hat, verrät sich als modernes Machwerk auch dadurch, daß es in seinem letzten Kapitel von der Rolle des Abiša' handelt.[2]

1) ZDMG LXII (1908), S. 209—279. 494—549.

2) Allerdings kennt die etwas ältere Rezension dieses Buches, die David Jellin (in dem von Abr. Mose Luncz herausgegebenen hebräischen Jahrbuch ירושלים, Jahrgang 1903) veröffentlicht hat, dieses letzte Kapitel nicht.

Nachschrift.

Ich erhalte eben (Dezember 1917) durch Vermittlung von Herrn Dr. Hellmut Ritter einen Brief vom Priester Iṣḥaḳ ben 'Amram aus Nâblus, in dem er mir mitteilt, daß sein Vetter, der alte Hohepriester Ja'ḳob ben Ahron, im vergangenen Jahre gestorben sei, und daß er nun Hoherpriester der Samaritaner geworden sei. Iṣḥaḳ, geboren ca. 1855, war beim Tode seines Vaters, des Hohenpriesters 'Amram († 1874) zu jung, um Hoherpriester zu werden; so wurde damals 'Amrams Neffe, der ca. 1840 geborene Ja'ḳob, Hoherpriester. Nun ist also Iṣḥaḳ im Alter von ca. 61 Jahren dessen Nachfolger geworden.

El.

Von

Paul Kleinert.

Mit eifriger Anspannung hat sich die religionsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte der Frage um die Anfänge der Religion zugewendet. Dem inneren Antrieb des mächtig erstarkten Entwickelungsgedankens kam von außen nicht bloß das unter den weitesten und mannigfachsten Berührungen sich entfaltende Bewußtsein von der Zusammengehörigkeit der Völkerwelt, sondern auch ein riesiges Material entgegen, das der rührige Fleiß der Ethnologen zu mehren nicht müde wird, um im Aufspüren der Anfänge einen Ausgangspunkt zu suchen, von dem sich ordnende und gliedernde Richtlinien für die fast unübersehbare Fülle der Erscheinungen erwarten ließen, und so zu einem geschlossenen Gesamtbau der Religionsgeschichte zu gelangen. In der Natur der Sache aber lag es, daß der forschende Blick sich auf jene Völker niedrigster Kulturstufe richtete, die man als primitive oder Naturvölker zu bezeichnen pflegt. Schon diese Bezeichnung drückt aus, daß man bei ihnen eine Stufe geistiger Bewegung voraussetzt, die, den Anfängen der Menschheit am nächsten geblieben, am ehesten die Möglichkeit geben könne, mit Hilfe empirischer Anschauung diesen Anfängen auch auf dem Gebiet der Religion näher zu kommen.

Die Theologie hat keinen Grund, dieser Primitivenforschung gegenüber die lange geübte Praxis gleichgültiger oder mißtrauischer Ablehnung festzuhalten. Die früher teilweise nicht unberechtigten Einwände, daß aus täuschenden Berichten der Missionare über von ihnen selbst den schwachsinnigen Völkern beigebrachte Vorstellungen und aus den wertlosen Beobachtungen oberflächlicher Durchreisender und raffender Geschäftsjäger solide Erkenntnis nicht zu gewinnen stehe, waren schon durch die rastlosen Anstrengungen hinfällig und obsolet geworden, mit denen englische, amerikanische, französische Forscher das Erkenntnisgebiet in Angriff genommen und ihren Nachfolgern in

allen Kulturnationen den Weg der Genialität und Geduld gezeigt haben, aus unserer Sinnesart und Denkweise in die so fremdartige sich einzufühlen und einzuleben und so zu zuverlässigen Beobachtungen zu gelangen. Vielmehr hat die Theologie, schon als Wissenschaft, ein direktes Interesse an der Förderung der Erkenntnis auf diesem ihr nicht bloß angrenzenden, sondern eng verbundenen Gebiete. Nicht bloß für ihre besonderen Aufgaben in der biblischen Exegese und Missionswissenschaft, sondern auch bezüglich ihres Gesamtaufbaues in apologetischer und ethischer Systematik ist sie schon jetzt der Primitivenforschung für manche Förderung zu Dank verpflichtet. So hat denn bereits im Jahre 1883 Gloatz, der Schüler von J. A. Dorner, den Vorgang gegeben, den in großen Zügen gedachten Aufriß einer spekulativen Theologie mit der Ausführung des ersten Bandes — der mit seinen 1334 Seiten der einzige geblieben ist — unter reicher Einarbeitung der Primitivenforschung aufzustellen. Nach kurzer Pause folgte ihm eine rege Bewegung in theologischen Kreisen, und der Eifer von Theologen beider Konfessionen nahm die Verarbeitung des aufgehäuften Materials aus Ethnologie und Religionspsychologie in die Hand. Mit wie ansehnlichem Erfolge, zeigen nach des Dänen Edv. Lehmann Arbeit vom Jahre 1913[1] die kurz vor dem jetzigen Kriege bald nacheinander erschienenen Werke des Schweden Söderblom[2] und des Deutschen Beth[3], die als Höhepunkte der Darstellung des bis jetzt Erreichten durch wissenschaftliche Unbefangenheit, kritische Besonnenheit und die Vereinigung umsichtiger Weitschau mit strenger Konzentration aufs eigene Gebiet auch für den Theologen eine Fülle von Anregungen, Grenz- und Richtlinien darbieten. Ohne weiteres leuchtet die Fruchtbarkeit und Bedeutsamkeit der Scheidung ein, die Beth zwischen dem selbstischen Motiv der Magie, das das Göttliche in den Dienst des eigenen Interesses zu zwingen trachtet, und dem religiösen durchführt, das im Gefühl der Abhängigkeit die Kräfte der Ehrfurcht, der Selbstbescheidung und des Vertrauens ans Licht ruft; nicht minder die Feststellung, daß bis zu den Anfängen der Religion keine Forschung vorzudringen vermag, und seine wiederholte Betonung, daß die Primi-

1) Edv. Lehmann, Die Anfänge der Religion und die Religion der primitiven Völker. (Kultur der Gegenwart. I, 3, I ².) Leipzig und Berlin 1913.

2) Söderblom, Gudstrons Uppkomst. Stockholm 1914. (Deutsche Ausgabe von Stübe: Das Werden des Gottesglaubens. Leipzig 1916.)

3) Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern. Beitrag zur Frage nach den Anfängen der Religion. Leipzig 1914.

tiven keineswegs immer auf der Höhe einer selbsterreichten Kultur- und Religionsstufe stehen, sondern in Wirklichkeit nach ihren eigenen Angaben oft genug nur die kümmerlichen Reste einer von den Vorfahren erklommenen Stufe darstellen, von der sie herabgesunken sind.

Aber das harmonische Bild erleidet eine Verschiebung, wenn nicht bloß die Resultate der Primitivenforschung auf ihrem eigenen Gebiete zu deutlichen Zügen verdichtet werden, sondern wenn mit den dort gewonnenen Anschauungen auch Wesen und Begriffe einer durch literarische und andere Dokumente sich selbst bezeugenden Religion neuen Bestimmungen zu unterziehen unternommen wird. Da ist die Gefahr unvermeidlich, daß deren Werten Gewalt angetan wird, um sie unter die fremdartigen Schemen zu beugen; und um so unvermeidlicher, wenn die Bearbeitung sich von vornherein darauf richtet, „Typisches" zu gewinnen und der kontinuierlich abnehmenden Anerkennung des Besonderen die Angleichung des Ungleichartigen an die Seite zu stellen. In dieser Richtung hat Beth dem obengenannten größeren Werke in seiner Abhandlung: „El und Neter"[1] eine Invasion sowohl in die alttestamentliche wie in die ägyptische Religion folgen lassen, die, an einzelnen Punkten einsetzend, doch aufs Ganze geht. Im Interesse der Religionsgeschichte selbst, der nur mit einwandfreien Einzelbildern gedient sein kann, erscheint als ein Bedürfen die Prüfung an den Aussagen des A. T. selbst, wie weit sie der förderlichen Mitwirkung der Primitivenforschung die Bahn offen halten, und wie weit sie deren Aufstellungen als der sicheren Würdigung und zutreffenden Beschreibung der geschichtlichen Religion Israels abträglich ablehnen müssen. Den auf Neter bezüglichen Teil der Abhandlung überlasse ich der zuständigen Beurteilung der Ägyptologen, und beschränke mich auf den dem El gewidmeten alttestamentlichen Teil. — —

Die Gottesbezeichnung El ist nach dem A. T. nicht eigenes Erzeugnis der israelitischen Religion und ihr besonderes Eigentum, sondern vor deren Gestaltung aus der Praxis eines größeren Völkerkreises übernommen. Wenn in den Ahnentafeln der Urzeit (Gen 4 5) die mit El gebildeten Namen Mechuja-El, Metuša-El, Mahalal-El bezeugen, daß in der geschichtlichen Zeit der Gebrauch des Namens El als aus unvordenklicher Vorzeit überkommen angesehen wurde, so be-

1) Beth, El und Neter. In Martis Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 1916, S. 129 ff. Im folgenden ist diese Abhandlung durch die Abkürzung B II von der in der vorhergehenden Anmerkung genannten größeren Schrift Beths (B I) unterschieden.

weisen die daneben eingereihten Namen, die für hebräische Herleitung keinen Anhalt bieten, daß der Umkreis der Fragmente alter Tradition, die in den Anfängen der Genesis unter bestimmten Richtlinien zusammengestellt sind, keineswegs auf die Vorahnen Israels eingeschränkt war, sondern auch aus den Überlieferungen anderer Völker seine Nahrung gezogen hat. In engerer Begrenzung gilt das auch für die aramäischen Namen, die in die Patriarchengeschichten eingeflochten sind: Bĕthu-El, der Vater Labans Gen 22 22; Qĕmu-El, der Sohn Nachors v. 21; vgl. auch den edomitisch-ismaelitischen Namen Rĕʿu-El Gen 36 4 10. Der Name schränkt sich ein auf den Gebrauch der Semiten, für deren ganzen Völkerkreis die Gottesbezeichnung El (Ilu, Ilah, ʾĔlah) charakteristisch und Gemeinbesitz ist. Und ein Zeichen historischen Bewußtseins, das auch in diese alten Zeiten hineinreichte, mag man in der chronologischen Anordnung erkennen, welche die Geburt und Namengebung des Namens Išma-El und mit ihm der nordarabischen Nation der Geburt und Namengebung Isra-Els voranstellt.

Zu den Personennamen gesellen sich eine Anzahl von Ortsbenennungen auf dem Boden Palästinas, die durch den vorangestellten Namen El als altheilige Stätten bezeichnet sind: El-rŏī Gen 16 13, El-ʿōlām 21 33, El-thĕqē Jos 19 44 f., El-thōlad Jos 15 30, El-thĕqōn Jos 15 59, El-Bethel Gen 35 7, Ĕl-ʿālē Num 32 3; wohl auch El-Qōsch Nah 1 1.[1] Aus der Gleichheit des vorangestellten Gottesnamens wird zu schließen sein, daß diese Benennungen, an denen auch die Patriarchen selbst beteiligt erscheinen, im Anschluß an eine bestehende Sitte der semitischen Stammgruppen erfolgte, unter denen die Anfänge des Werdens einer Nation Israel sich in der vorgeschichtlichen Zeit gebildet haben. Durch den Bestand der Orte und die an sie geknüpften Patriarchensagen und Heiligtumslegenden im Ansehn erhalten, ragen diese alten El-Stätten auch in die geschichtliche Zeit mehrfach und zum Teil bedeutsam hinein, und manche der Namen haften bis heute an ihren Ruinenstätten.[2] Worin der Kultus der aus der vorgeschichtlichen Zeit stam-

1) Vgl. Baudissin, Einleitung ins A. T. 1901, S. 534. Siehe auch Theol. Studien u. Kritiken 1910, S. 532 f.

2) Die Ruinenstätte von El-ʿālē Num 32 3 heißt heute el-ʿÂl Robinson II 422. 522. (Vgl. zur Lage auch die Onomastica sacra ed. Lagarde S. 118. 162. Deren Übersetzungen der biblischen Eigennamen zeigen durchgängig, daß bis ins fünfte Jahrhundert n. Chr. in Palästina selbst die Auffassung des El als Gottesnamens unangefochten war, und daß seine Umwandlung in den arabischen Artikel nicht vor der arabischen Invasion des 7. Jahrhunderts stattgefunden hat.)

menden El-Heiligtümer bestanden, wissen wir nicht, und was uns aus der prophetischen Zeit über seine Wiederaufnahme und oft heftig bekämpfte Weiterführung durch Israeliten berichtet wird, gibt keine sicheren Schlüsse auf den ursprünglichen Bestand. Man wird nur annehmen dürfen, daß Anrufung (Gen 16_{13} 21_{33} usw.) und Orakelauskünfte (vgl. Gen 25_{22}), wohl auch Rechtsbescheide, wesentlich dazu gehörten. Das starke Zurücktreten von Opfern in den Patriarchengeschichten — der Priesterkodex schaltet sie von diesen völlig aus — kann an die Erscheinung erinnern, daß manche primitiven Völker an die Spitze ihrer Überlieferung den Zug setzen, daß die höheren Mächte anfänglich ohne Bilder und jedes Detail besonderen Kultus geehrt wurden.[1] Vergleiche jedoch Gen $4_{3f.}$ 8_{20}. — Ebenso unsicher und meist kombinierender Vermutung anheimgegeben sind die Anlässe, die jedesmal die Auswahl dieser Kultstätten begründeten: seien es nun weitschattende Bäume oder Felsen, die im Sonnenbrand der Steppe Erquickung gaben, oder lichte Berghöhen, oder plötzlich hervorbrechende oder dauernde Quellen, oder besondere Erlebnisse eines Einzelnen oder ganzer Stämme. Ein weites Gebiet schließt sich hier auf, aus den Berichten über die Religionen der Völker, auch der primitiven, Anschauung und Analogien zu gewinnen.

Vollends unsicher bleiben Aussagen über die Gottesvorstellungen, die diesem vorgeschichtlichen El-Namen anhaften. Die individuellen Züge reduzieren sich auf die Ortsbezeichnung, mit der er sich meist verknüpft[2], und die Frage bleibt offen, ob es eine einheitliche Gottesvorstellung ist, die diese verschiedenen Orts-Ele als dessen Differenzierungen zu einer identischen Gottheit verbindet, oder ob die Ortskulte selbst, wie es ja dem Volksglauben immer nahe liegt, für die jedesmaligen Anhänger und Besucher jeder für sich den ausfüllenden Gottesgedanken darbieten. Wie ja auch die durch Ortsnamen individualisierten Baalkulte mit dem einen Namen Baal eine Menge wurzelhaft verschiedener Gottesvorstellungen verknüpfen, und unter Umständen mit El-Kulten zusammenfallen; vgl. Ri 9_4 mit v. 46.

Mit der Farblosigkeit fließender Umrisse und des allgemeinen Begriffs des Ortsnumens tritt der vorgeschichtliche El in die Geschichte des Volkes Israel und seiner Religion hinüber und bindet sich alsbald an den bestimmten Gott, dessen Eintritt unter dem Namen Jahwe

1) Vgl. Söderblom-Stübe, Das Werden des Gottesglaubens S. 149. 151 f.
2) Vgl. Hehn, Biblische und babylonische Gottesidee 1913, S. 143.

diese Geschichte beginnt, und dessen Erfassung erst als Volksgott, dann als Weltgott sie mit entscheidendem und unterscheidendem Gepräge dauernd begleitet. Es ist das Gepräge der regierenden, gesetzgebenden und richtenden, inspirierenden und führenden Willensmacht, der in Denken und Wollen sich selbst behauptenden und durchsetzenden Persönlichkeit. Mit der unwiderstehlichen Gewalt des höchsten Willens das Gemüt ergreifend und aufs Handeln richtend, hebt sie die Religion aus dem Stadium kindlichen Erstaunens über auffallende Erscheinungen und träumenden Brütens über kausale Zusammenhänge hinaus zur Erfahrung der Wirklichkeit Gottes. Vom geschichtlichen Bewußtsein des Volkes in der Gestalt des Mose als Stifters der neuen Religion und der Anknüpfung an den Durchzug durchs rote Meer festgehalten, hat der neue Gottesname Jahwe durch die Eroberungskämpfe in Kanaan, in denen er als Panier des eindringenden Volkes seine Stoßkraft entfaltete, die ungemein schnelle Ausbreitung und Herrschaft erhalten, die bereits das Deboralied Ri 5 mit urwüchsigem Ungestüm aufweist, und die durch das auffallende Zurücktreten des Gottesnamens El im Richterbuch bestätigt wird. Vgl. Ex 15 3 17 16 Dtn 32 12 ff. Wie kampflos aber und gleichsam selbstverständlich sich die Aufnahme des vorgeschichtlichen El und seine Verbindung mit Jahwe weiterhin vollzogen hat[1], zeigt sich nicht bloß in alten Stellen wie Gen 49 25 Ex 15 2, sondern auch in der Art, wie die prophetischen Erzähler der Patriarchengeschichten ihn eng in diese hineinflechten. Bereits Abraham hat dem durch die Pflanzung des h. Baumes geweihten Ort bei Beerseba den Namen El-ʿōlām gegeben; er fügt in die Prädikate des Gottes Israels das El-ʿeljōn des in Salem verehrten Gottes der oberen Welt hinein Gen 14 18—20, das dann unter den israelitischen Gottesbenennungen seinen Platz behauptet Dtn 32 8 Ps 7 18 47 3 usw. Aber der feierliche Klang eines Archaismus bleibt an El haften. Das zeigt sich namentlich darin, daß sein Gebrauch gegenüber Jahwe und dem ebenfalls früh eingedrungenen Elohim bis zum Exil hin verhältnismäßig selten und für die gehobene Sprache der Dichtung reserviert bleibt; vgl. neben Gen 49 und Ex 15 seine Verwendung in Num 23 f. 2 Sam 22 Dtn 32, dem Psalter und Hiob, auch die rhythmischen Immanuelsprüche in Jes 7—9. Wie er denn auch unter den Ansätzen nicht fehlt, durch enge Verbindung mit den Volksahnen der Geschichte des Volksgottes eine Vorhalle des Stammgottes voraufzustellen Gen 46 3. In seiner

1) Vgl. E. Meyer, Die Israeliten 1906, S. 257.

Eigenschaft als appellativischer Ausdruck für den allgemeinen Gottesbegriff setzt er der Verbindung mit einem bestimmt gestalteten Gottesbegriffe kein Hindernis entgegen. Als Appellativum kann El sogar in Prädikatstellung treten Jes 45 22; als Begriffswort kann es, auch darin von dem Eigennamen Jahwe verschieden, einen Plural Elim bilden und damit die Vielheit von Göttern neben dem Einen anerkennen Ex 15 11; kann auch den Gegensatz gegen diese andern durch Appositionen wie „fremder Gott, anderer Gott" oder durch die angefügte Negation ausdrücken Ex 34 14 Dtn 32 21 Ps 44 21 81 10. Anderseits ist es gerade so auch fähig mit der Kraft gleicher Bestimmtheit alle Attribute Jahwes aufzunehmen und so seinem farblosen Gottesbegriff die lebendigen Züge der Individualität zu erwerben, deren Mangel von den Bewunderern des griechischen Olymp so oft als spezifische Armut des Hebraismus empfunden worden ist. El als mit Jahwe identisch ist der eifrige Gott Ex 20 5 Jos 24 19 Dtn 4 24 Nah 1 2 Ps 94 1 Jer 51 56, der Gericht und Rache übt; aber auch der gnädige und barmherzige, der Wohlverhalten belohnt, ein Gerechter und Helfer Ex 34 6 Dtn 4 31 Jes 45 21, der Gebete erhört und Sünde vergibt Ps 55 20 Mch 7 18. Wie von Jahwe gelten von ihm die höchsten Eigenschaften der wahren Gottheit: Lebendigkeit und Heiligkeit Jos 3 10 Hos 2 1 11 9 Ps 42 3 84 3 Jes 5 16. Er ist der Schöpfer Himmels und der Erde, der Gott der oberen und der irdischen Welt, der Gott der Urzeit und der bleibenden Dauer Gen 21 33 Dtn 4 39 Ps 90 2ff. Jes 42 5ff.; der große und furchtbare, der Wunder tut Jer 32 18ff. und in Herrlichkeit thront Ps 19 2 Dtn 7 9 21 10 17 usw., aber auch der, dessen Wege im Verborgenen gehen Jes 45 15, dessen Führungen Heiligtümer sind, in die man eintreten muß, um zum Verständnis zu gelangen Ps 73 17; dessen Milde den Bedrängten nahe ist und von ihnen mit freudigem Entgegenjauchzen begrüßt wird Ps 86 15ff. 43 4 136 23 26.

Wie die oben erwähnte Gottesbezeichnung El-ʿEljōn, so führt auch der Name El-Šaddaj[1] auf eine Übernahme aus vorgeschichtlicher Zeit zurück, der einer befriedigenden Erklärung noch immer harrt. Der Priesterkodex bezeichnet ihn als den Namen, der vor der Jahwe-Offenbarung auf Grund älterer Offenbarungen Gottes im Gebrauch gewesen sei Ex 6 3. Hebräischen Ursprungs ist das Beiwort šaddai

1) Beide Namen können auch ohne El gebraucht werden, so daß dann bei Eljōn der Zusammenhang entscheidet, ob es Gottesbezeichnung oder in den gewöhnlichen adjektivischen Gebrauch zurückgetreten ist.

schwerlich, da die Wurzel šdd eben nur auf den Begriff des Verwüsters führt, der ja mit einer alten Gottesvorstellung wohl vereinbar und nicht ohne Analogien wäre, der aber zu den Offenbarungen göttlicher Huld und Gnade, mit denen die Erzähler den Namen in enge Beziehung setzen (Gen 17 1 18f. 35 11 43 14), nicht paßt und in dem Wortspiel Jo 1 15 Jes 13 6 wohl verwertet, aber nicht erklärt ist. Noch weniger läßt sich der Name mit dem Plural šēdīm in Beziehung setzen, der im A.T. nur zweimal (Ps 106 37 Dtn 32 17) vorkommt, und zwar an der letzteren Stelle mit der ausdrücklichen Note des Widergöttlichen. Eher könnte man geneigt sein, mit Hehn an die Bezeichnung šadu (rabu) zu denken, unter der babylonische Keilschriften den Gott der Amurru, des Westlandes, einführen und deren Bedeutung „der (große) Berg" im Sinne von „Gebieter" gedeutet wird. Dann wäre der Gebrauch von Šaddaj ein Residuum der alten Amoriterherrschaft in den Westgebieten, wie ein solches nach Böhl auch in dem viel gedeuteten Namen des heiligen Pfahles, der Ašera gefunden werden mag.[1] Mit Sicherheit ergibt sich aus dem Gebrauch des Namens in den eben angeführten Stellen, sowie im Psalter, Hiob, Ruth und Hesekiel nur dies, daß ihn die prophetische Bewegung nicht wie die ebenfalls aus den alten Völkerbeziehungen herübergekommenen Baal (und teilweise Melekh [Moloch][2]) aus dem Sprachgebrauch der Jahwereligion ausgeschieden, sondern (im Buch Hiob mit bewußtem Archaismus) festgehalten hat.

Mit dem warmen Affekt persönlicher Besitzergreifung — vgl. das Eli „mein El" schon Ex 15 2 — der dem Willenswesen Jahwes in der religiösen Anlage des werdenden Volkes entgegenkam, war die Gottesbezeichnung El in dessen religiösen Sprachschatz übernommen, und die Fülle von Aussagen, die ihm aus dieser engen Verbindung mit Jahwe erwuchs und mit der weiteren Entfaltung der Erkenntnis Jahwes stetig zunahm, macht es zu einem vergeblichen Unternehmen, zu suchen, ob unter diesen Aussagen selbst die eine oder die andere über den Wertinhalt des Namens an sich Auskunft gebe. Kein Wunder daher, daß seit lange die Neigung am Werke ist, eine solche auf dem Wege der Etymologie zu finden. Schwierig genug bei einem Wort, dessen Gebrauch auf vorgeschichtliche Zeiten in einem großen und

1) Vgl. Friedr. Delitzsch, Assyrisch-babylonisches Wörterbuch S. 643, Hehn a. a. O. 268, Böhl, Kananäer und Hebräer 1911, S. 46.

2) Vgl. über die stellenweise Umlautung des hebr. Melekh in Molekh durch die Punktatoren Baudissin, Jahve et Moloch 1874, S. 27 und bei Herzog-Hauck 3 XIII 270.

mannigfach differenzierten Völkerkreise zurückgeht. Weder die ältere Ableitung von der in hebräischen Ableitungen erkennbaren Verbalwurzel ʾūl „dick sein", noch die neuere von einer anderen gleichlautenden, ebenfalls nur indirekt festzustellenden ʾūl „vorn sein" hat sich durchzusetzen vermocht. Vielmehr kann zurzeit als herrschend gelten die schon von Gesenius[1] angedeutete Auffassung, El zu den zweibuchstabigen Urworten zu rechnen, die der Herleitung aus dreibuchstabigen Verbalwurzeln nicht unterliegen. Nahe lag dann die Bezugnahme auf die nächst anklingende Präposition ĕl, von der aus für El die Bedeutungen Ziel, Bereich zu gewinnen waren[2]; wie denn Lagarde als den wertvollen Inhalt der Grundbezeichnung El den Begriff des für alle aufgerichteten Ziels alles menschlichen Strebens aufstellen konnte. Eine Deutung, die allerdings in ihrer metaphysisch-ethischen Tiefe unserem religiösen und theologischen Bedürfen und Wohlgefallen ebenso nahe kommt, als sie von der Ideenwelt eines aus ältesten Zeiten stammenden Urwortes fern abliegt. — Einen Schritt weiter führt die Reflexion auf die Wendung יֵשׁ לְאֵל יָדִי, die nicht allzu häufig aber durch alle Schichten des alttestamentlichen Schrifttums hindurch ihren Platz im hebräischen Sprachgebrauch behauptet. Daß das lĕ-El nicht „für Gott" übersetzt werden kann, wird schon daraus zu schließen sein, daß von den fünf Stellen ihres Vorkommens nur an der einen Mch 2 1, wo diese Übersetzung durch den Sinn ausgeschlossen ist, der griechische Übersetzer den Versuch gemacht hat, ihr die Gottesbeziehung zu erhalten, dies aber nur durch den Einschub einer Negation unter Umkehrung des Sinnes erreichen kann. In allen übrigen Stellen ist die von religiöser Wertung abblickende Bedeutung der Wendung, die auch Mch 2 1 vorliegt, gleichmäßig wiedergegeben; sei es nun, daß der Dativ als Umschreibung eines Adjektivs „kräftig" angesehen wird (Gen 31 29 *ἰσχύει ἡ χείρ μου*[3]), sei es, daß El als stat. constr. mit יָדִי verbunden wird (Neh 5 5 *οὐκ ἔστιν δύναμις χειρὸς ἡμῶν*): überall ergibt sich für El die Bedeutung Kraft, Macht, Stärke. In der Zersplitterung seiner Anwendung auf die Ortsnumina der Kultusstätten zur maskulinen Gottesbezeichnung geworden, aber inhaltlich zum appellativen Gattungswort abgeblaßt, hat El in der Verschmelzung mit dem mann-

1) Gesenius, Thesaurus I 49; ausgeführter von Dillmann, Stade, auch Beth II 133 ff.

2) So namentlich Friedr. Delitzsch, Bibel und Babel, Hehn a. a. O. 211.

3) Vgl. Wendungen wie lā'aṭ sanft Hi 15 11; lochŏli krank Jes 1 5; lĕbad u. ä.

haften Jahwegedanken die Kraft seines Ursprungs wiederbelebt: schon Gen 49 24 heißt der El Jakobs, der mit Jahwe identisch ist v. 25 18, der Starke Israels, vgl. Jes 1 24. Anderseits weist auf eine Nachwirkung der Ursprünge die Tatsache, daß unter den Stellen, an denen der Plural Elim nicht für Götter oder göttliche Wesen gebraucht, und deren Auslegung durch den Wechsel der Schreibungen אלים und אילים erschwert und teilweise strittig ist, einzelne begegnen, in denen die Bedeutung des Recken, des Gewalthabers deutlich vorliegt. Wenn auch die Ēlē-Moab Ex 15 15 dem Singular ʾajil Widder = Führer zuzuweisen sein werden, von dem aus auch der El-gōjim Hes 31 11 seine ungezwungenste Deutung empfängt, und ebenso der Singular אֵיל Terebinthe dem Plural Ēlē-haṣṣedeq Jes 61 3 durch die Bezugnahmen 61 11 60 21 zugeeignet wird, so bleibt doch die Bedeutung „Helden" in Hi 41 17 Hes 32 21, „Gewalthaber" in dem Elim Ps 58 2 zu Recht bestehen.

Beth hat die Bedeutung der Redeweise ješ lēēl jādī für die Begriffserörterung von El nicht übersehen, aber nur beiläufig herangezogen. Seine Absicht ist weiter gerichtet. Im emsigen Studium der Forschungen und Beobachtungen über eine weite Reihe von nordamerikanischen, madagassischen, afrikanischen, melanesischen, australischen Völkern und Volksgruppen ist ihm als gemeinsamer Grundzug ihrer Psyche die Vorstellung einer „jeweils ganz nahen Daseinsenergie und Kraftquelle" entgegengetreten, die der übersinnlichen Sphäre[1] angehört, wenn schon ihre Wirkungen durch Sinneswahrnehmung aufgefaßt werden. Indem er diesem Typus auch „das El" einordnet, weitet sich dessen Begriff bis zu dem Umfang, daß er auch die Allgottheit in sich aufnehmen kann, und das El des A. T. zu definieren sei als ein „Fluidum", als die weltdurchwaltende Energie, die irgendwie zentralisierte und ausstrahlende Macht; als das Allgöttliche, das der Welt als ganzer überlegen ist.[2] So kann B. allerdings den Ertrag der Wendung ješ lēēl jādī nur soweit werten, als in ihrem El das Moment der Macht geborgen ist. Denn daß das El, das Laban

1) Der aus der Friesschen Schule stammende Terminus „übersinnlich" hat in B II etwas Mißverständliches, zumal der Ausdruck „übersinnliche Sphäre", mit dem die Abhandlung fortgehend operiert, nirgend genauer erörtert wird. Deutlicher ist für die gleiche Absicht die schon von Gloatz (Spekulative Theologie I 107) geprägte Formel: das Bewußtsein einer über alle Beschränktheit hinausgehenden Macht. Vgl. auch Beth I S. 203.

2) Beth II 141 f. 152 ff.

in seiner Faust findet, oder das, das die Raubpläne der Bauernschlächter nährt (Gen 31 29 Mch 2 1), der übersinnlichen Sphäre nicht angehört, liegt auf der Hand. — Und ebenso wird verständlich, daß B. von den weit über hundert Stellen, in denen El als Bezeichnung des Gottes Israels im A. T. an die Seite Jahwes oder für ihn eintritt, nur mit einer kurzen Zeile (II 137) Notiz nimmt, um seine These auf die seltenen Stellen zu stützen, in denen das Wort auf Könige oder andere hervorragende Menschen, oder auf Naturobjekte bezogen erscheint, die sich durch eine außergewöhnliche Qualität vor ihresgleichen auszeichnen. Es liegt ihm an, das Charakteristikum des Unpersönlichen im Begriff des El zur Gemeingültigkeit zu erheben.

Außer Betracht fällt sofort die erste Stelle, mit der B. seine Beweisführung beginnt (II 143), Ps 89 28, in der David, nachdem er Jahwe v. 27 als seinen Gott und Felsen seines Heils angerufen, die Gegenverheißung erhält: ich will dich zum höchsten (Eljōn) für die Könige der Erde machen. Daß El trotz des Gegenwurfes zu v. 27 in v. 28 ausgeschaltet ist, ist sicher nicht Zufall. Es einzuschieben liegt um so weniger Veranlassung vor, da die analoge Verheißung an das Volk Israel, es „als höchstes über die Völker der Erde hinzustellen" Dtn 28 1 26 19, auch für unsre Stelle Sinn und Beziehung außer Zweifel stellt. — Ebenso verfehlt ist die Lösung, die B. im Anschluß daran der Crux, die er in Jes 45 14 findet, zu geben versucht. Selbst wenn seine Angabe zuträfe, daß der neue Stropheneinsatz v. 11 ff., der sich an Israel (bzw. Zion) wendet und von Cyrus v. 13 in der dritten Person redet, nach „übereinstimmender Meinung fast aller Ausleger" die in v. 1 angeschlagene direkte Rede an Cyrus wieder aufnehme, so würde es doch nach dem Kontext der Stelle, nach der gesamten Denk- und Ausdrucksweise Deuterojesajas und der durchgängigen Haltung des Abschnittes v. 11–25 schlechterdings unmöglich sein, in der Aussage v. 14b („sie [die unterworfenen Heiden] werden zu dir flehen: nur in dir ist El und sonst keiner, keine Gottheit") das El nicht auf Jahwe, sondern neutral zu deuten; nicht Israel, sondern Cyrus angeredet zu denken, und so aus dem Schlußglied zu folgern, daß die Aussage auf zwei „El-zentralen", die primäre in Cyrus, die sekundäre in Gott führe. — Die Möglichkeit, daß der Titel El auch auf Könige angewandt werde, ist aus verschiedenen Gründen fürs A. T. nicht zu bestreiten, aber mit den vorgeführten Stellen ist ihre Wirklichkeit nicht zu erweisen; man müßte denn die Übertragung des Jahwenamens El-gibbôr Jes 10 21 auf den Heilskönig der Zukunft Jes 9 5 herzuziehen.

Zwischen der Beziehung des El auf Menschen und der auf Naturobjekte stellt sich die auf Objekte der Überwelt, die keiner der beiden Kategorien angehören. Sie begegnet Ps 29 1 u. 89 7 in dem Plural bnē Elim. Während diese in Ps 89 lediglich als Wesen göttlicher Art, aber unvergleichbar mit Jahwe und ihm untergeordnet erscheinen, sind sie in dem Gewitterpsalm 29 als Bewohner des Palastes Jahwes, des Himmels dargestellt, die dort (v. 9) seine Herrlichkeit mit Lobpreis verkündigen. So stellen sie sich in eine Reihe mannigfaltiger Wendungen hinein, in denen Thronumgebungen Gottes als Scharen seiner Diener (מלאכים) Ps 103 20 f. Gen 32 2 28 12, als Rats- oder Gerichtsversammlung ihn umgeben 1 Kön 22 19 Ps 89 8 vgl. schon Gen 3 22, oder auch als himmlische Heerscharen (צבא השמים) zum Lager geordnet (Gen 32 3 Jos 5 14) seine Befehle auf Erden ausführen, aber daneben ein Heer der Höhe droben zu bilden fortfahren Jes 24 21 f. Neben der Beziehung zum Himmel tritt die spezielle zu den Sternen in früher wie in späterer Zeit deutlich hervor Ri 5 20 Hi 38 7.[1] Unschwer erkennt man in alle dem die verstreuten Stamina der später auch schon im A. T. reichlich ausgebildeten Engellehre. Der Jahwismus hat sie nicht produziert, denn bnē-Jahwe werden nirgends genannt, aber sie sind ebenso unmerklich und ohne Ablehnung aus vorgeschichtlichen Anschauungen und Übungen übernommen worden, wie El selbst. Immerhin ist zu beachten, daß die charakteristische Form der Bezeichnung in den obengenannten beiden Grundstellen Ps 29 u. 89 grammatisch genau nicht mit „Gottessöhne", sondern mit „Göttersöhne" übersetzt werden muß. Man müßte denn bnē-Elim als die nicht allzuhäufige, aber zulässige Pluralbildung eines singularischen Konstruktionsverhältnisses durch Pluralisierung beider Teile ansehen, wogegen aber spricht, daß der dann erforderliche, von B. S. 147 vorausgesetzte Singular ben-El dem A. T. fremd ist. Elim sind Götter, und bnē-Elim Söhne von Göttern. Dasselbe gilt, da das aramäische ʾElāhīn ebenfalls, wie Elim, nicht Hoheitsplural mit singularer Bedeutung, sondern numerischer Plural ist, von der Stelle Dan 3 25.[2] Und man wird sich schwer dem Eindruck entziehen können, daß die Übernahme des Ausdrucks in die Jahwereligion auf diesem Punkte die Anknüpfung an ein polytheistisches Praecedens nicht gescheut hat. Begreiflich dagegen ist, daß die prophetische Entfaltung der Jahwereligion diese Verquickung mit der Götterwelt als unzulässig empfunden und die Söhne

1) Vgl. Schrader-Zimmern, Keilschriften u. A. T.[3] S. 457, 453.
2) Vgl. E. König, Lehrgebäude II, § 267 g.

der Elim mit ihrem Gott zusammengeschlossen hat, Hi 16 21. Wie denn der späte Psalm 82 1 die Scharung der himmlischen Thronumgebungen Gottes zur Gerichtshandlung auf El als Wechselbezeichnung Jahwes bezieht: ʿadath-El. Das älteste Vorkommen der Söhne Gottes (b. Elohim) in jenem merkwürdigen Aggregat von Brocken uralter Überlieferungen, das der Erzähler zur mitwirkenden Motivierung des Sintflutbeschlusses Gen 6 1ff. zusammengestellt hat, tritt aus jener Umformung der Göttersöhne in Söhne des El ganz heraus und für sich. Denn als Diener Gottes, die seine Befehle ausrichten, erscheinen diese Söhne Elohims in keiner Weise, weisen vielmehr in ihrer fragmentarischen Erwähnung auf eine reichlicher fließende vorgeschichtliche Mythenquelle, die wir nicht kennen.

Die Verknüpfung von El mit Naturobjekten anlangend (B II 148ff.), ist seine Bemerkung unzweifelhaft richtig, daß gewaltige Baumriesen von weithin schattendem Wuchs durch das Eindrucksvolle ihrer die normale Physis überbietenden Erscheinung den Blick auf sich gezogen haben, und so in Beziehung zum El treten konnten. Auch sie gilt für die prähistorische Zeit. Die prophetische Entwicklung des Jahwismus hat in späterer Zeit auch diesen Kultus abgelehnt (Dtn 12 2, vgl. aber auch schon Hos 4 13 Jes 1 29), allerdings ohne den Baumkultus auch nur für ihre Gegenwart, geschweige denn für die fernere Zukunft beseitigen und aus ihm geborene Anschauungen und Wendungen hinwegtun zu können. Vielmehr hat der Lebenstrieb der Jahwereligion das in der alten Sitte liegende religiöse Moment zugleich in seine Welle gezogen und wie das gesamte Naturgebiet so auch die Herrlichkeit des Baumwuchses der Allwirksamkeit Jahwes eingeordnet. Dies bezeugt schon in frühprophetischer Zeit die liebende Ausmalung des Paradiesgartens Gen 13 10, vgl. 2 8f.; Num 24 6 Hos 14 6ff. Und wenn die dichterische Auswertung dieses Zuges in Ps 104 16 von den Zedern Libanons sagt, daß sie Jahwe gepflanzt hat, so liegt doch wohl eine Unbilligkeit gegen die Naivetät der Wendung „Zedern Gottes“ Ps 80 11, wie gegen die sinnige Art ihrer dichterischen Verwendung in der Meinung, daß beides erst durch die künstliche Reflexion, daß die Zedern als Inhaberinnen des El-Fluidums in Betracht zu ziehen seien, verständlich werde. Analog wird über die Gottesberge Ps 36 7 zu urteilen sein, wenn schon bei ihnen nicht bloß ihre gebieterische Majestät und übersinnliche Kraftfülle, sondern zugleich mit stärkstem Nachdruck der Eindruck der unzerstörbaren Dauer den Sinn des frommen Dichters erfüllt; vgl. die dauernden Berge und die ewigen Höhen Gen 49 26. Ebenso liegt bei

den Gottessternen Jes 14 13 das Gewicht nicht auf ihrer eigenen Erhabenheit, sondern auf der Himmelshöhe, in der sie ihren Stand haben und dadurch zu den Thronumgebungen Gottes gehören (Hi 38 7). Diesen kann der Babylonier seinem Bewußtsein gemäß nur mit dem Namen El nennen; indem er ihn aber zugleich 'eljōn nennt, ist auch für den Israeliten (Gen 14 22) die strafwürdige Hybris deutlich, die in seinem Prahlen liegt, und deren entsprechende Ahndung v. 15ff. ausgeführt wird. Auf einen ihnen selbst anhaftenden El-Besitz, der ja allerdings ein unpersönlicher würde sein müssen, weisen weder die Bäume, noch die Berge, noch die Sterne des El, sondern was sie an Herrlichkeit haben, fließt ihnen nach dem Sinne des A. T. jedesmal von dem höchst persönlichen El = Jahwe zu.

Mit gutem Bedacht hat der Erzähler der Bethelerlebnisse Jakobs (Gen 28 11ff. 35 1–8) der Benennung des dortigen Ortes ein El vorangestellt 35 7, vgl. 33 20, und so den Nachdruck auf das dort aufgerichtete Heiligtum gelegt. Die Streichung des El durch die LXX, die wesentlich leichter zu begreifen ist, als es die nachträgliche Einfügung des El sein würde, nimmt diesen Nachdruck hinweg und legt ihn auf den Stadtnamen Bethel selbst. Auch dieser enthält ein El, und kann, wenn man ihn mit B. II 152 als El-behälter und nähere Bezeichnung des Steines versteht, Anlaß geben, das ganze Gewicht der Erzählung auf die Sanktion des heiligen Steines zu legen, der als Objekt des dort gepflegten Kultus der Stadt den Namen gegeben hatte, so daß die Erzählung mit Recht in die Verknüpfungen der El-vorstellung mit Naturobjekten einzureihen wäre. Demgegenüber bekundet das vorangestellte El zunächst, daß der Stadtname Bethel schon bestand, als das Erzählte sich ereignete, und das wird durch Gen 12 8 13 3 bestätigt. Und nicht bloß durch das El im Namen, sondern durchweg hebt der anschauliche Bericht vom Werden des israelitischen Heiligtums dieses deutlich von dem altkanaanitischen Kultus des Bethelsteines ab. Nicht um dessen Heiligtum aufzusuchen, kommt Jakob auf seiner Flucht aus dem Vaterhause an die Stätte, sondern (was Gunkel mit Recht betont), zufällig (פגע) 28 11. Nicht nach dem El-haltigen Stein hält er Umschau, sondern um von seiner Ermüdung auszuruhen, nimmt er „einen von den Steinen des Ortes“ — es handelt sich also um einen offenen Raum, auf dem lediglich Steine zu sehen waren — zum Kopfkissen; und nicht daß dieser Stein El-haltig sei, wird ihm durch den Traum zum Bewußtsein gebracht, sondern daß sein Gott, wie er weder geahnt noch erwartet hatte, an dieser Stelle gegenwärtig sei, den Raum

durch die Gegenwart seiner Dienerscharen selbst als sein Haus bezeichnet und sich ihm mit großer Verheißung kundgegeben habe. Nicht als der heilige Stein der Betheliter (vgl. vielmehr 35 4) wird der Stein, auf dem sein Haupt geruht, von ihm aufgerichtet, sondern als eine Masseba, ein Denkstein, als bleibender Zeuge des von ihm abgelegten Gelübdes (vgl. Jos 24 26 ff.), und zugleich als die nach altisraelitischer Anschauung unentbehrliche Zubehör der für die Zukunft gelobten Heiligtumsgründung 28 18 22. Wie er die Masseba alsbald durch Salbung für den Dienst Gottes weiht (vgl. Ex 30 25 ff. Lev 8 10), so beginnt er selbst auf seiner Heimkehr von der Flucht durch die Aufrichtung des El-Altars die Herstellung des Heiligtums 35 7. — Der Erzähler ist der sogenannte zweite Elohist, der prophetische Erzähler des Nordreichs. Er schrieb in der frühprophetischen Periode der nachsalomonischen Zeit, als die Stadt Lus, die nach Jos 16 2 eine Strecke von Bethel entfernt lag, unter dem Aufblühen der Schwesterstadt und ihres israelitischen Heiligtums bereits verschwunden war, so daß sein Bericht zwar noch von ihr weiß, sie aber mit der Aufrichtung des Heiligtums vergangen sein läßt 28 19 35 6. Es ist aber zu beachten, daß das Aufblühen des Heiligtums selbst und eine Reihe wichtiger Begebenheiten, die sich mit ihm verknüpften, die Erinnerungen an seinen Ursprung in dauerndem Bewußtsein hielten (Ri 20 18 ff. 26 1 Sam 7 16 10 3. Ferner, daß diese Erinnerungen in der dort befindlichen Prophetengemeinschaft 2 Kön 2 3 und als Heiligtumslegende in der Priesterschaft des Ortes kundige und treue Bewahrer hatten, namentlich seitdem das Heiligtum durch Jerobeam I. zur ersten Kultstätte des Nordreichs Israel erhoben war und bis zu Jerobeam II. als „Reichstempel" in unangefochtener hoher Blüte stand 1 Kön 12 28 ff. 2 Kön 10 29 Am 7 13; und daß jene Bewahrer der Überlieferung dort die Masseba Jakobs stets vor Augen hatten, von der es schon Gen 49 24 heißt, daß Jahwe den Stamm Joseph zu einem Hüter über den „Stein Israels" bestellt habe.[1] — Was aber schließlich den nativen, von Altersher geübten Steinkultus anlangt, von dem die Stadt ihren (von Jakob in anderem Sinne aufgenommenen) Namen empfangen hatte, so wird die Möglichkeit und Wirklichkeit eines solchen Kultus ohne weiteres anzuerkennen sein. Auch ohne den phönizischen Gott בית־אל heranzuziehen[2], ist dieses spezielle Bei-

1) Statt des unverständlichen miššām Gen 49 24 wird m. E. miśśām zu lesen sein. Auch roʿè ist part. mit Acc., wie 48 15.

2) Vgl. über diesen Baudissin, Adonis und Esmun, S. 30. Auf ihn könnte durch mißverstehende Deutung 31 13 bezogen werden; vgl. dagegen

spiel des weitverbreiteten Baetylienkultus sehr wohl glaublich, und wird auch — sofern sich die Verehrung des El-haltigen Steines der Kategorie der Mana-Fetische einreihen läßt — sich der Primitivenforschung als Objekt darbieten. Aber offenbar ist, daß es mit dem El als Gottesbezeichnung der geschichtlichen Religion Israels nichts zu tun hat und am wenigsten zu der Identifikation des Gottes Israels mit dem Stein Anlaß geben kann.

Der Gleichartigkeit wegen schließe ich hier alsbald den „Stab Elohims", den Schlangenstab an, der in Ägypten Wunder wirkte Ex 4 2ff. 7 9ff. Auch B II 150 ff. hat ihn am Schluß seiner Beweisführung mit dem Bethelstein verknüpft, von der Annahme aus, daß El und Elohim sprachlich und sachlich eins sind. Er setzt ihn sofort in nächste Beziehung zu dem Schlangenstabe, der in manchen Priester- und Ritualordnungen der Ägypter, und nach Ex 7 11ff. 22 auch in ihren magischen Zauberkünsten eine Rolle spielte. Angesichts der zeitlichen und örtlichen Bedingungen, unter denen der Stab in Wirkung tritt, wird diese Analogie kaum anzufechten sein. Sie fällt in die Krise, die dem Durchbruch der Jahwereligion unmittelbar voranging. Die Verknüpfung aber des Stabes mit seinem El-gedanken stellt B. dadurch her, daß er nicht bloß die Schlange nach ägyptischer Vorstellung als ein besonders El-haltiges Tier gelten läßt, sondern den Stab zugleich mit dem Mana-Schwert der polynesischen Naturvölker in Beziehung bringt und so direkt ins Gebiet der Primitivenforschung rückt. Dieser mag denn auch die weitere Behandlung der für Israel vorgeschichtlichen und exotischen Erscheinung des Elohimstabes anheimgegeben sein, während für deren Eingliederung in die geschichtliche Religion Israels durch den Berichterstatter in Ex 17 11ff. ungleich wesensgemäßer dadurch gesorgt ist, daß nicht der Stab, den Mose auch dort in der Hand hatte, sondern Moses Gebet die Niederlage der Amalekiter herbeiführt. Man beachte den Unterschied zwischen dem „Ausstrecken der Hand" als dem Machtzeichen der Wunderwirkung Ex 7 19 8 1 12, und dem „Erheben der Hände" als dem Gebetsgestus 17 12. — —

Wie der eben erörterte Fall zeigt, gewinnt B. eine beträchtliche Erweiterung des etwas dünnen Materials, das seine Durchforschung des alttestamentlichen Schrifttums für seine Deutung des Wortes und Begriffes

---

König, Lehrgebäude II 2 § 303a. Siehe auch E. Meyer, Der Papyrusfund v. Elephantine S. 60 f.

El beigebracht, dadurch daß er dem Stammwort אל auch die Wortstämme אלה und אלל als Variationen zugesellt (II 130. 133 ff.), und so sich in die Lage setzt, auch die Derivate Elohim und ʾElil zur Begründung seiner El-theorie heranzuziehen. Elil schwerlich mit Recht. Das Stammwort ʾālal „nicht sein" selbst begegnet im A. T. nicht, ist aber durch die abgeleitete Negation ʾal reichlich vertreten. Dem entspricht es, daß die Ableitung ʾelīl, wo sie im A. T. vorkommt, nicht eine göttliche Wesenheit, sondern den Begriff des Nichtseins, der Nichtigkeit ausdrückt (Hi 13 4 Sach 11 17) und in der Sprache der Propheten, namentlich bei Jesaja, als eins der Hohnworte für abgöttische Idole häufig gebraucht erscheint. Die Götter sind Nichtse. Für die enge Verschmelzung der Stämme El „Stärke" und Elil „Nichtigkeit" ist die Begründung (B II 130), daß die Energie des jungen Sprachtriebes mit derselben Wurzel das Sein und sein Gegenteil zusammenfasse, durch das einzige dafür angeführte Beispiel des Stammes ʾābēl nicht ausreichend. Viel näher liegt m. E. die Beobachtung, die in der Erfahrung der Missionare ihre stete Bestätigung findet, und die auch B. beim Studium der Keilschriften schwerlich entgangen sein wird, daß beim Übergange zu schriftlicher Fixierung jede Sprache eine erhebliche Einbuße an Verschiedenheiten des Hauchs und anderer Nüanzen des Aussprechens erleiden muß, kraft deren der Lesende die nämlichen Laute vor sich zu haben glaubt und auf denselben Stamm zurückzuführen versucht ist, deren Verschiedenheit und Bedeutung dem Sprechenden völlig deutlich war.

Anders steht es mit Elohim, dessen überreicher und den von El um ein Vielfaches übersteigender Gebrauch im A. T. zur Bezeichnung Gottes außer Frage ist. Auch wenn man die These des Arabisten Fleischer[1], der das Wort Elohim von dem arabischen Verbalstamm

1) So auch Franz Delitzsch, Genesis[5] S. 48; E. König, Lehrgebäude II 2 § 263a. Mit stärkstem Gewicht fällt in die Wagschale für die Fleischersche Ableitung die Bedeutung des Begriffs der Furcht, der von den ersten Anfängen an bis zu seiner höchsten Entfaltung, in der er zum Äquivalent des Begriffs der Religion selbst wird (Hi 15 4 4 6 28 28), den Lebensnerv der alttestamentlichen Religion bildet. Als den „Schrecken Isaaks" bezeichnet Jakob den Gott, den sein Vater verehrt hat Gen 31 42 53; vgl. auch „das Herbeibeben zu Jahwe" Hos 3 5 und den Ausdruck śāʿar „schaudern" für Gottesverehrung Dtn 32 17, sowie die Gottes-Prädikate Mōrāʾ und Maʿărīṣ Jes 8 13 Ps 76 12, und den „Gottesschrecken" Gen 35 5 1 Sam 14 15. Erschrecken ist der erste Affekt, den die persönliche Offenbarung Gottes auslöst Gen 28 17 wie Hi 4 14. ʾĀlā heißt der heilige Schwur und Fluch als die Handlung, die die Schauer der göttlichen Gegenwart am fühlbarsten macht. Elohim wird auch

'aliha „schaudern, sich ängsten" herleitet, den Vorzug schlichter Evidenz vor all den scharfsinnigen und kunstreichen Versuchen zuerkennt, es in Lautbestand und Bedeutung mit der Wurzel El in nächste Beziehung zu setzen, so ist damit der Tatbestand nicht hinweggeräumt, daß Elohim, wie El aus vorgeschichtlichen Vorgängen in den Sprachgebrauch der geschichtlichen Religion Israels übergegangen, als allgemeinster appellativer Ausdruck für Gott sowohl für El wie für Jahwe eintreten kann und je länger desto häufiger eintritt. Wie denn auch ein inhaltlicher Gegensatz zwischen dem tremendus und dem fortissimus nicht besteht. Das Attribut der Furchtbarkeit (nōrā') verbindet sich mit El, wie mit Elohim Dtn 10 17 Ps 68 36, und schon die ältere Dichtersprache behandelt Jahwe, El und Elohim als Wechselbegriffe Ps 18 47f usw. Ein Anspruch Elohims, bei den Erörterungen über El mit in Betracht gezogen zu werden, wird also von vornherein und allgemeinhin nicht abzulehnen sein, und es wird sich auch hier um spezielle Prüfung der Argumente handeln, die B. aus dem Gebrauch von Elohim zur Verstärkung seiner bezüglich des El vorgetragenen vorführt.

In erster Linie betont B. (II 144) für die Anwendung des Elbegriffs auf Menschen die Stelle Ex 4 16, wo Aharon zu dem Wortführer Moses vor dem Volk bestellt wird: „Er (Aharon) soll für Dich (Mose) zum Munde sein, und Du wirst für ihn zum Elohim sein." Dadurch sei Mose als der El (= Energiequell) für Aharon bezeichnet. Aber das Bildliche der Wendung, das schon in dem לְ liegt (vgl. z. B. Jer 1 18) ist handgreiflich. Zugrunde liegt die dem Erzähler geläufige und an sich wohlverständliche Auffassung des Propheten als eines Aus-

---

das Schauergespenst genannt, das die Hexe von Endor beschwört 1 Sam 28 13. — Den der Pluralform Elohim entsprechenden Singular Eloah, der durch das konsonantische He am Ende der Ableitung von 'aliha deutlich entspricht, braucht der Dichter des Hiob neben El und šaddai mit bewußtem Archaismus und wird ihn so wenig wie diese Namen erfunden haben. Er hatte dazu um so weniger Veranlassung, als dieser Singular zwar von dem herrschend gewordenen Hoheitsplural Elohim im Gebrauch zurückgedrängt, aber der Sprache keineswegs verlorengegangen war Ps 18 32 Dtn 32 15 17 Hab 1 11, und als die Annahme, daß er erst nachträglich künstlich aus dem Plural rekonstruiert sei, zwar vielfach vertreten, aber ebenso unbeweisbar ist, wie die Annahme Hehns (a. a. O. S. 184, 186), daß der von der Einzelperson absehende Plural Elohim als Resultat zielbewußter theologischer Reflexion mit wohlüberlegter Absicht gebildet und in Gebrauch gesetzt worden sei, um die verschiedenen Stämme, aus denen sich Israel zusammensetzte, zur Einheit zu verbinden.

sprechers von Gott kommender Worte Num 24 4. Dem soll das Verhältnis Aharons zu Mose gleichen. Voraussetzung ist nach v. 11 15, daß die Energiequelle, die sich in der Tätigkeit beider wirksam erweist, keine andere als der persönliche Gott ist; von einem Elfluidum in Mose ist nicht die Rede. Die Meinung an der Stelle Ex 7 1 ist nach v. 2 die gleiche; doch wird das Bild durch 1a insofern etwas verschoben, als Mose nicht bloß vergleichsweise zum Elohim Aharons wird, sondern dem Pharao gegenüber Gott selbst zu vertreten hat: „Ich stelle Dich hin als Elohim für Pharao." Aber das geschieht eben durch den bewirkenden Auftrag Jahwes; auch hier nicht durch einen Elbesitz Moses, der durch 4 10 für beide Stellen erheblich in Frage gestellt wird.

Stärkeres Gewicht ausführlichen Eingehens legt B. (II 145f.) auf die Beziehung von Elohim = El zum israelitischen Gerichtswesen. Die älteste Form desselben im geschichtlichen Israel wird mit der Formel „zu Gott" eingeführt Ex 21 6 22 8; vgl. die letzte Spur der Anwendung 1 Sam 2 25. In ein neues Rechtsverhältnis tritt der hebräische Sklave, wenn er nach Verlauf der Entlassungsfrist freiwillig aus der Sklaverei in die dauernde Hörigkeit seines bisherigen Herrn zurücktritt. Das muß gerichtlich festgemacht werden; darum soll sein Herr ihn zu Gott führen und die festgesetzte Zeremonie an ihm vollziehen Ex 21 6. Daß hier wie in dem anderen Rechtsfall Ex 22 8 Elohim wie immer mit „Gott" zu übersetzen und das Führen oder Nahekommen zu Gott den Gang zum Heiligtum bedeutet (vgl. 1 Sam 10 3 usw.), kann nur mit exegetischer Gewaltsamkeit in Abrede genommen werden; die pluralische Konstruktion von Elohim in 22 8 am Ende würde auch ohne die singularische Wiedergabe des Samaritaners nichts Befremdliches haben (s. König a. a. O. § 263b). In welcher Weise die Rechtsbescheidung gefunden wird — ob durch eine Losvorrichtung oder durch einen oder mehrere rechtskundige Priester oder durch einen Gottesmann, von dem sie durch göttliche Eingebung zu erwarten war (Ex 18 15 vgl. Ri 4 4f.)[1] —, läßt sich durch eine für alle Fälle gültige Regel nicht feststellen. Beachtenswert aber ist, daß der Sinn der Formel auch auf den höheren Stufen der Rechtsorganisation aufrecht erhalten bleibt: Die Streitenden haben nach der deuteronomischen Ordnung „vor Jahwe" zu erscheinen, also am Zentralheiligtum (vgl. Dtn 12 5 mit 17 8), wo, unter Weisung der

1) Der Unterschied zwischen Schern und Priestern war in alter Zeit ein fließender, bemerkt Smend, Alttestamentliche Religionsgeschichte S. 93.

mit Wahrung und Auslegung des Gesetzes betrauten Priester (Jer 18 18 Jes 28 7), die mit der Urteilsfällung befaßten Richter nach genauer Prüfung des Falles den Rechtsspruch mit dem Gewicht göttlicher Autorität abgeben (Dtn 17 8ff. 19 17ff. 21 5). Eine Rechtfertigung für die Übersetzung „Richter" für Elohim läßt sich aus den alten Stellen Ex 21 6 22 8 18 19 nicht gewinnen, und noch weniger dadurch aufrecht erhalten, daß der mit Elohim bezeichneten Person als Inhaberin einer Elfülle der Anspruch auf diese Auszeichnung zuwachse. Welche Elfülle soll der „Richter" bei dem tatlosen Zuschauen offenbaren, wenn der Herr des Sklaven 21 6 an diesem den Rechtsgebrauch vollzieht?

Es ist demnach auch nicht angängig, auf Grund der in die alten Texte eingetragenen Gleichung: Elohim = Richter alsbald das Geheimnis einer so viel späteren Dichtung, wie Ps 82 lösen zu wollen (B. II 146). Das erste Elohim in v. 1 steht nach der bekannten Eigenart des Schrifttextes der Asaphlieder Ps 73—83 für Jahwe; ebenso das letzte v. 8, in dem die altberühmte Formel קומה יהוה Num 10 35 wieder aufgenommen wird; so daß kein Raum für die Paraphrase bleibt: „Elohim, der einige wahre El und unbestechliche Richter, inmitten des Richterkollegiums als der über das El verfügenden Korporation von Elmännern hält er Gericht." Um einen Gerichtsakt handelt es sich allerdings, aber עדת־אל ist nicht ein aus korporierten Elementen zusammengesetztes Richterkollegium, sondern die zum Gerichte gesammelte Schar der göttlichen Thronumgebungen (s. oben S. 13), und das zweite Elohim nennt (vgl. v. 6) die Angeklagten[1], daher es auch dem ursprünglichen Text angehören muß und nicht, wie das erste, Jahwe vertritt. Es handelt sich um die visionäre Darstellung einer Szene im Himmel. Das bestätigt mit großer Deutlichkeit das von Jahwe selbst gefällte Strafurteil v. 6f.: „Ich hatte gedacht, ihr seid Götter (Elohim wie v. 1), ihr alle Söhne des Höchsten; aber vielmehr wie Menschen sollt ihr sterben, und wie einer der Hofleute zum Sturz kommen." Nicht eine gerichtliche Musterung im Volk steht im Blick, wie Ps 50, auch nicht eine Sammlung von Völkern zur Herstellung des Rechts unter ihnen, wie Ps 7 8f., oder die Rechtsrüge der Gewalthaber im Volk wie Ps 58 2,

1) Der Parallelismus in Ps 82 1 ist kein identischer, sondern ein antithetischer, und zwar so, daß die beiden gegensätzlichen Glieder, wie auch das Part. im ersten beweist, einander ergänzen: Jahwe, stehend in der Gottesgemeinde, will inmitten der Götter Gericht halten. Vgl. Delitzsch, Sprüche Salomonis S. 8.

sondern himmlische Wesen, Elohim, Söhne des Höchsten (vgl. Ps 72 1) sind vor Gottes Gericht berufen, um das Urteil zu empfangen, das sie in die niedere Sphäre der Sterblichkeit hinabschleudert und auf Vernichtung lautet. Es kann nahe liegen, mit Hupfeld z. St. unter diesen Wesen Engel zu verstehen, vgl. Ps 89 7 f.; aber der apokalyptisch-visionäre Charakter des Psalms, der sich mit dem Stück Jes 24 ff. nahe berührt (vgl. namentlich Jes 24 21 ff.), legt in diesem durchaus eigenartigen Liede die Auffassung näher, daß der Verfasser Elohim im Wortsinn verstanden haben will und das Bild einer Götterdämmerung durch das Strafgericht Jahwes in wenigen aber entscheidenden Zügen ausmalt. Jedes Volk hat seinen Gott 1 Sam 26 19; aber auch über die Götter der Heiden erstreckt sich Jahwes anordnende Gewalt Dtn 4 19; von seinen Gerichten über die Götter Ägyptens redet schon Ex 12 12 Num 33 4; über ihr Vergehen Jer 10 11; und die wuchtigen Aussagen über den Sturz und Fall der Götter Babels Jes 46 lassen sehr wohl den Schluß zu, daß ihr Inhalt dem Dichter unseres Psalms zu diesem Schaustück eschatologischer Poesie den Anstoß gegeben hat. So gewiß Deuterojesaja mit grimmigem Hohn die Einssetzung der Götter mit ihren Bildern ausmalt, so gewiß ist doch in seiner Gedankenwelt auch die Vorstellung eines überweltlichen Kampfes des wahren und ewigen Gottes wider die Göttermächte vorhanden, der mit ihrem Sturz in die Vergänglichkeit zu Ende geht. Das beweist der große Zug seines mehrfach ausgeführten Macht- und Weissagungsbeweises gegen die Götter. Wenn diese Anknüpfung an Deuterojesaja die auch sonst wohlbegründete Annahme an die Hand gibt, daß die Wendung der Prophetie zu apokalyptisch-visionärer Dichtung nicht vor dem Exil eingetreten sein kann, so wird anderseits unser Psalm auch nicht jener späteren Entwicklung angehören, die die Engellehre zur Annahme von Schutzengeln der einzelnen Völker ausgebildet hat. Dann würde der Dichter den solennen Titel dieser Schutzengel: śar (Dan 10 13 20 f. 12 1) nicht neben אדם zur Charakteristik der Vernichtung und des Sturzes (v. 7) gebraucht haben; er ist hier im Sinne untergeordneter Personen gebraucht, die dem Willen eines Höheren unterstellt auf seinen Wink stehen oder fallen, vgl. Gen 40 2 20 Ex 1 11 Esth 1 3. Das Bedenken, das gegen die Deutung auf den Sturz der Götter und für die Beziehung des Elohim auf irdische Richter erhoben werden kann und wird, liegt in dem Wortlaut der Anklage v. 2 f., deren Beschuldigungen sich auf Tätigkeiten und Unterlassungen richten, wie sie sonst an irdischen Gewalthabern gerügt zu werden pflegen (Jes 1 17 usw.). Der Dichter

steht trotz der apokalyptischen Wendung seiner Intuition doch mit festem Fuß im Geleise der nationalen Prophetie. Nicht was die Elohim im Himmel wider Gott gesündigt haben mögen — vgl. etwa Hi 4 18 — kommt für ihn als gerichtsfällig in Frage, sondern was ihre Werkzeuge — Könige, Fürsten, Vasallen, Satrapen, vgl. Jes 24 21 ff. Hos 8 10, Threni 5 11 ff., die nach dem Sinn ihrer Götter handeln Hes 11 21, an dem unterworfenen Volk Israel durch Erbarmungslosigkeit und Rechtsbruch sündigen, fällt auf die Schuld der Himmelsmächte; diese müssen stürzen und verschwinden, damit Israel wieder lebe. Nur so verstanden schließt sich als Summe des ganzen Psalms die Schlußbitte des Dichters v. 8 sinnvoll mit diesem zusammen: „Erhebe dich, Jahwe, richte du die Erde, denn du wirst die Gesamtheit der Völker zum Erbe nehmen." Vgl. Ps 97 7. Einen Anlaß, die besondere El-Vorstellung in die Deutung des Psalms einzutragen, bietet der Psalm weder in der Anklage noch im Strafurteile. Beides gilt solchen, die sich als Elinhaber von Auszeichnung keineswegs erwiesen haben.

Ein seltsames Gegenbild zu dem literargeschichtlichen Anachronismus bei Ps 82 bietet der historische in der Auffassung von Gen 6 1 ff. (B. II 147). Auf Grund der als gewiß bezeichneten, aber doch unwahrscheinlichen Annahme, daß die bnē-Elohim dort irdische Wesen sind, die der übersinnlichen El-Sphäre angehören, erblickt B. in der Notiz eine sozialpolitische Satire wider die „Aristokraten, deren frevelhaftes Gebaren, sich an Mädchen niederen Standes zu vergreifen, gegeißelt werde", so zwar, daß gleichzeitig „wie mit schonender Rücksicht auf konkrete Fälle" die Invective in ferne vergangene Zeit gerückt sei. Der unmittelbare Eindruck der Stelle, zumal in ihren urzeitlichen Umgebungen (vgl. S. 13), ist mit dieser Überpflanzung in den Journalismus moderner Hochkultur nicht zu vereinigen. — Auch betreffs des unmittelbar vorangehenden Versuchs, das Elohim 1 Sam 17 46 nicht auf Gott, sondern auf David zu beziehen, wird Erwähnung genügen. Bei dem Ehrenprädikat „Fürst Gottes", das nach dem Priesterkodex Gen 23 6 die Hethiter dem Abraham widmen, mag ja wohl die Annahme statthaft sein, daß nach der Absicht des Berichterstatters darin nicht bloß die orientalische Höflichkeit bei Einleitung eines guten Geschäfts zum Ausdruck komme, sondern auch der Eindruck einer würdigen Persönlichkeit und Lebenshaltung auf die heidnische Umgebung. Dagegen liegt in der häufigen Ehrenbezeichnung: „Mann Gottes", ʾīš Elohim, die dem Mose und anderen Propheten, auch David zuerteilt wird, die Bedeutung der Zugehörigkeit zu Gott, die von diesem durch Inspiration

oder Dienstauftrag hergestellt ist, so deutlich vor, daß die Einschiebung des El-Begriffs eher verdunkelt als erklärt, und jedenfalls unnötig ist. — — —

Auch wenn man die Gottesbezeichnung Elohim in die nächste Beziehung wurzelhafter Zusammengehörigkeit und gleicher Bedeutung mit El setzt, können die Seitenstützen, die sie der El-Forschung darreicht, an dem Resultat nichts Wesentliches ändern, das sich oben bei Beobachtung des eigenen Gebrauchs von El herausstellte. Es bleibt bestehen, daß das semitische Stammwort El aus dem vorgeschichtlichen Gebrauch des Völkergewirrs, das Palästina im zweiten Jahrtausend v. Chr. erfüllte, mit nächster Anlehnung an die stammverwandten Völker und Volksgruppen übernommen worden ist, und daß zum klärenden Verständnis dieser Vorgeschichte und ihrer Nachwirkungen die wichtige Mitarbeit der Forschung über andere Sprachen und Religionen nicht bloß des semitischen, sondern auch weiterer Völkerkreise bis zu den Primitiven hin auch weiterhin nicht zu entbehren sein wird. Ebenso aber bleibt bestehen, daß der Eintritt der geschichtlichen Volksreligion Israels, der mit der Willensmacht der Jahwereligion sich Bahn gebrochen und deren Herrschaft begründet hat, ein Neues in der Geschichte der Religionen bedeutet. Die männliche Kraft der neuen Religion hat dem, was sie in den vorgeschichtlichen Anregungen als ihrem Wesen entsprechend vorfand und übernahm, und so auch dem El ihr Gepräge aufgedrückt und an ihrem wachsenden Reichtum vollen Anteil gegeben. Sie hat, in ihrer Entfaltung durch die Propheten, durch die Patriarchengeschichten das Vorgeschichtliche mit ihren eigenen Lichtern durchsetzt und sich angeeignet. Wenn sie auch unter den Bedingungen menschlichen Geschehens nicht vermocht hat, die wesensfremden Nachwirkungen des Vorgeschichtlichen und Einwirkungen des Exotischen auch nur von ihren Urkunden, geschweige denn von der Volkspraxis völlig auszuscheiden, so war sie doch stark genug, mitten unter den zweigeschlechtigen Religionen ringsumher die sieghafte Männlichkeit ihres Jahwe durchzusetzen und zu behaupten, und ebenso hat ihr kraftvoller Lebenstrieb keinen Raum gelassen, unter ihrem El etwas Fließendes und Unpersönliches zu denken. Im Empfinden der eigenen Kongenialität hat sie vielmehr das Moment der Stärke, das im Ursprung des Wortes El lag, aber verblaßt war, wieder ans Licht gezogen und mit der Fülle ihrer eigenen Jahwegedanken innig verschmolzen. Für das Mana — unter welchem Namen man neuerdings, nicht ohne starke Harmonistik

und Ausgleichung erheblicher Unterschiede, das Gewimmel der primitiven Wakonda, Orenda, Tjurunga usw. zu sammeln pflegt — hat der El des Jahwismus keine Lücke in seiner Rüstung. Noch im letzten Aufleuchten der alten Religion innerhalb des A. T. faßt das Gebet Dan 9 4 die jahwistische Waffnung bündig in die Anrede zusammen: „Herr, du großer und furchtbarer El, der den Bund und die Huld bewahrt denen, die ihn lieben."

Das priesterliche Orakel in Israel und Juda.

Von

Friedrich Küchler.

Die Tatsache, daß die ursprüngliche und charakteristische Aufgabe der Priester in Israel und Juda nicht der Vollzug oder die Leitung der Opferhandlungen war, wie man unter dem Eindruck der die ganze Überlieferung beherrschenden Darstellung des Priesterkodex wohl früher gemeint hat, sondern vielmehr die Erteilung von Gottessprüchen, von Orakeln, welche die Empfänger teils mit dem Wissen, teils mit dem Willen der Gottheit bekannt machen wollten und konnten, wenn sie solche Kenntnis begehrten, steht der alttestamentlichen Wissenschaft schon seit geraumer Zeit fest. Dieser Tatsache gedenkt auch Baudissin mehrfach in seiner „Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums"; so sagt er S. 60: „Was die Amtshandlungen der Priester betrifft, so ist in JE nicht sowohl das auch Laien zustehende Opfern, als vielmehr die Orakelertheilung das den Priester Auszeichnende. Das heilige Zelt (Ex 33 7ff.) ist nicht wie in P ein Opferzelt, sondern ein Orakelzelt, wo Jahwe mit dem als Priester gedachten Mose redete und dieser jedem, »welcher Jahwe suchte«, Antwort gab"; und am Ende seiner Untersuchungen S. 268 f. kommt er darauf noch einmal zurück mit den Worten: „Während das Opfern in der früheren Zeit auch Laien besorgen durften, wird seit Alters nur den Priestern zugestanden haben die Ertheilung von Orakeln mittelst heiliger Loose. Das heilige Zelt der Mosaischen Zeit war nur nach der priesterlichen Schrift der legale Opferort, nach dem jehovistischen Buche wenigstens zunächst ein Orakelzelt, wo jeder die Gottheit Suchende durch Mose Antwort erhielt (Ex 33 7ff.)." Trotz dieser durch den Quellenbefund gesicherten Einsicht, daß die Erteilung von Orakeln die ursprüngliche Hauptaufgabe der Priester im alten Israel war, hielt Baudissin aber an der Auffassung fest, daß die altisraelitische Benennung des Priesters als כֹּהֵן diesen doch wohl von Anfang an be-

zeichne als den die Gottheit am Altare Bedienenden, weil sie ihn charakterisiere als den vor Jahwe Stehenden und diese Bezeichnung des Stehens vor der Gottheit weder für das Orakelgeben durch Lose noch für den Verkehr mit der Gottheit in ekstatischem Zustande passend sei, wohl aber für alle die Hantierungen, welche bei der Bereitung des Opfers auf dem Altare notwendig sind und von dem vor dem Altare Stehenden verrichtet werden. Also scheine das Opfer auf dem Altare, wenngleich es in alter Zeit durchaus nicht dem Priester allein zustand, doch Priesterfunktion κατ' ἐξοχήν gewesen zu sein. Und in der Tat wird man sich dem Eindruck nicht verschließen können, daß die israelitisch-judäischen Priester niemals die alleinigen Opferer ihres Volkes hätten werden können, wenn nicht doch von Anfang an das Opfern zu ihren Berufsobliegenheiten gehört hätte, wie denn auch der alte Lewispruch Dtn 33 8ff. neben der an erster Stelle genannten Orakelerteilung und Unterweisung an das Volk die Darbringung von Opfern als für den Priesterstamm Lewi charakteristisch erwähnt in einer Zeit, die sicherlich noch in keiner Weise von den Anschauungen des Priesterkodex beeinflußt oder gar beherrscht sein kann. Auf die hiernach naheliegende Frage, ob nicht zwischen den beiden priesterlichen Aufgaben der Orakelerteilung und der Opferdarbringung Beziehungen möglich und wahrscheinlich, vielleicht sogar notwendig sind, werde ich noch zurückkommen.

Zunächst wende ich mich jetzt zu einer Besprechung der Methoden, mittels derer nach der Überlieferung des A. T. die Gewinnung der priesterlichen Orakel erfolgte oder welche sich aus indirekten Zeugnissen erschließen lassen. Dabei bin ich mir wohl bewußt, ein sehr unsicheres Gelände zu betreten, auf dem es nur wenige feste Landmarken gibt, an denen man sich orientieren kann. Eine große, in unsrer von späteren Anschauungen beeinflußten Überlieferung nicht mehr deutlich erkennbare Mannigfaltigkeit der Orakelgewinnung an den zahlreichen Heiligtümern Israels und Judas wird hier von vornherein eher anzunehmen sein als eine weitgehende Gleichförmigkeit der Mittel und Wege, mag es sich bei den Orakeln nun um Aufschlüsse über die Zukunft handeln oder um Auskunft darüber, was der Orakelsuchende in seiner Lage zu tun oder zu lassen habe, um dem Willen der Gottheit gemäß zu handeln und des guten Erfolges seiner Handlungen gewiß sein zu dürfen.

Nach der Überlieferung hätten wir als die einzige Art priesterlicher Orakelgewinnung nur die Verwendung der Urim und Tummim in Verbindung mit dem Gebrauch des Ephod (und eventuell des oder

der Teraphim) anzusehen. Die Urim und Tummim führt die Überlieferung — ob mit Recht oder Unrecht, braucht hier nicht untersucht und kann mit Sicherheit kaum festgestellt werden — auf den Religionsstifter Mose zurück; ihre Anwendung gilt also jedenfalls als uralt und unanfechtbar. Dtn 33 8 schreibt, wie man sich auch im einzelnen die Urgestalt des Textes vorstelle, dem Stamme Lewi, d. h. aber dem Stande der israelitischen Priester, die Urim und Tummim als ein Erbteil seines geistigen Ahnherrn und Begründers Mose zu. Wie er selbst in ihren Besitz kam, wird nirgends ausdrücklich berichtet; doch scheint mir die auf Ed. Meyer zurückgehende und vielfach anerkannte Auffassung, daß der Gottesmann Mose sie als Preis in einem siegreichen Kampfe mit Jahwe gewonnen habe, durchaus wahrscheinlich und einleuchtend zu sein. Ob daneben in der Überlieferung noch eine andere Auffassung hergeht, nach welcher Mose auch die Technik des Orakels, wie die des Opfers und der politisch-sozialen Organisation des Volkes, von seinem Schwiegervater Jetro, dem Priester der Keniter oder Midjaniter, überkommen habe, scheint mir weniger sicher zu sein. Denn in Ex 18 13ff., das Gressmann in diesem Sinne versteht und deutet, ist zwar davon die Rede, daß Jetro dem Mose den Rat gab, er solle nicht die ganze Last der Rechtsprechung, die auf dem Wege der Orakelerteilung erfolgte, allein tragen, sondern sich nur die „großen Sachen" vorbehalten, die kleinen aber durch andre begüterte, gottesfürchtige, zuverlässige und uneigennützige Männer erledigen lassen. Aber einmal wird hier vorausgesetzt, daß Mose die Kunst der Orakelgewinnung bereits kenne, und andrerseits scheint es nicht, daß seine Stellvertreter ihre Entscheidungen nun ebenfalls auf dem Wege des Orakels, sondern vielmehr nach ihrem gesunden Menschenverstand und Rechtsbewußtsein finden sollen, wie ihnen auch offenbar überhaupt kein priesterlicher Charakter zugeschrieben wird, sondern ein rein laienrichterlicher. Aus dem Gebrauch des Wortes שָׁפַט für ihre Tätigkeit in Ex 18 läßt sich jedenfalls nicht erschließen, daß sie Priester waren, da dies Wort zwar auch die priesterliche, aber ebensowohl auch die richterliche Tätigkeit von Nichtpriestern, der Ältesten (Dtn 1 9ff.) und der Könige (2 Sam 15 4 Am 2 9 Dtn 17 9 u. ö.) bezeichnet, welche, soviel wir wissen, niemals mit irgend einer Art von Orakel in Verbindung steht.

Was nun die technische Seite des priesterlichen Orakels angeht, so ist bekannt, daß es in der Form eines Losorakels, der Urim und Tummim gehandhabt wurde (Dtn 33 8 1 Sam 14 41). Über das Verfahren hierbei sind wir durch die alten Berichte der Samuelisbücher recht gut

unterrichtet, und es erübrigt sich, hier oft Dargestelltes zu wiederholen. Dagegen ist immer noch nicht ganz aufgeklärt, ob die Verbindung dieses Losorakels mit dem Ephod genannten Kultgegenstand ursprünglich ist, ferner wie diese später sicher vorhandene Verbindung beschaffen war, weiter, ob diese Art von Orakelgewinnung als einzige in Israel und Juda regelmäßig angewandt wurde, und endlich, wie lange das priesterliche Orakel überhaupt bestanden hat und ob oder wann es in Abgang gekommen ist.

Da ist nun zunächst zu bemerken, daß für die mosaische Zeit der Ephod nirgends erwähnt wird und daß er auch im Lewispruche Dtn 33 nicht vorkommt. Daraus wird man wohl schließen dürfen, daß dieses später, wie es scheint, unentbehrliche Inventarstück des priesterlichen Orakels erst auf kanaanäischen Boden von den israelitischen Priestern in Gebrauch genommen worden ist und dann wahrscheinlich auch für Israel kanaanäischen Ursprungs war. Ob es in Kanaan bodenständig gewesen sei, ist eine weitere Frage, die sich erheben läßt. Bekanntlich haben A. Jeremias und auch Gressmann einen Zusammenhang des israelitischen Losorakels mit dem babylonischen Orakelwesen, insbesondere mit der in der babylonischen Mythologie eine Rolle spielenden Schicksalsbestimmung durch den Gott Nabu, dem Schreiber und Inhaber der Schicksalstafeln, behauptet oder vermutet. Diese Verbindung wird nicht als unmöglich gelten dürfen. Denn daß gerade der Gott Nabu-Nebo in Kanaan seit alter Zeit verehrt worden ist, darf infolge der Verwendung seines Namens zu Ortsbezeichnungen im Ostjordanlande wie auch in Juda doch wohl als sicher betrachtet werden. Ob Nabu-Nebo freilich als im eigentlichen Sinne babylonischer Gott zu gelten hat, das ist eine andere Frage. Er könnte auch westländischen, amoritischen Ursprungs, und dann in Kanaan früher zu Hause und verehrt worden sein als in Babylonien. Und Bestandteile seines Kultus könnten die in Kanaan eingewanderten Israeliten ebensogut übernommen haben, wie sie das mit vielen sonstigen kanaanäischen Kulteinrichtungen und religiösen Vorstellungen wichtigster Art zweifellos getan haben. Sollte gar die von Zimmern (KAT^3 S. 407) ausgesprochene Vermutung, daß die Priesterstadt Nob mit dem Orte Nebo in Juda identisch ist, das Richtige treffen, so würde uns damit wohl gesagt sein, wo die Übernahme der kanaanäischen Einrichtung des Ephod durch Israel vor sich gegangen sein kann, wobei noch zu beachten wäre, daß die israelitische Überlieferung den Orakel-Ephod gerade der Priesterschaft von Nob zuschreibt (1 Sam 14 3 18 21 10 22 9ff. 23 2 4 6 30 7f.).

Der Orakel-Ephod wäre demnach als ein Stück des Orakelwesens anzusehen, welches die israelitischen Priester von ihren kanaanäischen Vorgängern übernommen hätten.

In der früher viel umstrittenen Frage, was der Orakel-Ephod gewesen sei und wie er sich zu dem gleichfalls Ephod genannten Priesterkleide und dem die charakteristische Eigentümlichkeit der hohepriesterlichen Amtstracht im Priesterkodex bildenden Ephod verhalte, scheint allmählich eine gewisse Übereinstimmung platzzugreifen in der Richtung, daß die beiden als Ephod bezeichneten Gegenstände, das priesterliche Gewand und das Orakelinstrument, grundsätzlich nicht voneinander getrennt werden können, sondern vielmehr derart miteinander in Verbindung stehen, daß einem Teile der Gewandung der Gottheit ein gleicher der priesterlichen Tracht entspricht, insbesondere der, welchen der Priester bei der Orakelerteilung anlegte, bei welcher er, dadurch auch äußerlich erkennbar, Stellvertreter der Gottheit ist und durch Anlegung eines göttlichen Gewandteiles sich auch göttliches Wissen zu eigen macht. Die dieser von Schwally wohl zuerst angebahnten, von Benzinger, Gressmann und Sellin weiter ausgeführten Ansicht scheinbar entgegenstehenden Bedenken, welche noch A. Jeremias zu der Behauptung bewogen, der Ephod der Orakelerteilung sei „natürlich von dem gewöhnlichen Priesterkleide zu unterscheiden" und der Ephod Jdc 8 27 17 5 sei „an sich etwas völlig Verschiedenes" (nämlich eine Jahwe-Statue), lassen sich m. E. alle ohne Anwendung von Gewalt und Künstelei erledigen. Sehr stark für die Richtigkeit dieser Annahme, daß das Orakel-Ephod ein vom Priester gelegentlich anzulegender Teil der Gottesgewandung, und zwar nach Foote und Sellin ein Lendenschurz war, welcher das eigentliche Orakelmittel, die heiligen Lose irgendwie barg, spricht die Beschreibung des hohepriesterlichen Ephod mit der die Urim und Tummim enthaltenden Tasche im Priesterkodex, welche ebenso wie viele andere kultische Angaben dieser Schrift auf guter Tradition beruhen dürfte und nicht auf freier Phantasie eines späten Schriftstellers, der von den Dingen selbst keine rechte Vorstellung mehr hatte. — Eines freilich wird durch diese Annahme noch nicht geklärt, nämlich dies, wie denn nun eigentlich die Orakelgewinnung stattfand. Man hat sich gewöhnt, im Anschluß an die in 1 Sam 14 42 von der Entscheidung durch Urim und Tummim (cf. LXX in v. 41) gebrauchte Redewendung הִפִּיל גּוֹרָל und an das von dem babylonischen König in Hes 21 26 ausgesagte קָלְקַל בַּחִצִּים an ein Schütteln eines die Lose enthaltenden Behältnisses bis zum Herausspringen des

einen der beiden Lose zu denken. Auf diesen Loswurf soll dann nach einer Vermutung Wellhausens auch die Bezeichnung der auf Orakelgewinnung beruhenden priesterlichen Unterweisung als הוֹרָה und תּוֹרָה zurückgehen, welche Wörter man dann mit dem Verbum יָרָה verbindet, welches (aber nur im Kal!) „werfen" bedeutet. Ob diese Vermutung und die ganze Vorstellung vom Los-„werfen" beim Orakel haltbar ist, wenn die heiligen Lose in einem Gewandstück oder einer an diesem angebrachten Tasche enthalten waren, muß doch wohl als fraglich erscheinen. Denn es ist kaum einzusehen, wie dann der Priester durch Schütteln des von ihm selbst getragenen Ephod das Hervorkommen des einen der beiden Lose bewerkstelligt haben sollte. Man könnte mit Lotz und Foote viel eher daran denken, daß er blindlings in den Ephod oder seine Tasche hineingriff und das eine der darin befindlichen Lose herauszog, wie das offenbar auch bei der Orakelgewinnung des babylonischen Königs in Hes 21 27 angenommen wird. Andrerseits bleibt auch bei dieser Auffassung dunkel, wie sich bei solcher Handhabung das in 1 Sam 14 37 berichtete Versagen des Orakels erklärt, das übrigens auch bei der Annahme des Loswurfs durch Schütteln des Losbehälters nicht recht begreiflich ist; denn man sollte meinen, daß das Herauskommen eines Loses, falls es überhaupt möglich war, sowohl beim Ziehen wie beim Werfen mit einiger Ausdauer und gutem Willen immer hätte erreicht werden können. Das Versagen kann man sich höchstens so vorstellen, daß beide Lose zugleich ans Tageslicht kamen, was dann Ja und Nein in einem Atem bedeuten mußte und einer Verweigerung der Antwort gleichkam. Die Vermutung liegt wohl nicht allzufern, daß die Ursache solchen Versagens des Losorakels gelegentlich in der Absicht des amtierenden Priesters zu finden sein dürfte, die auch sonst, wie es scheint, manchmal den Ausgang der Orakelbefragung beeinflußt hat. Das Ideal war das natürlich nicht, aber die Klage des Propheten Micha (c. 3 11) über die unredliche Handhabung des Orakels durch die Priester dürfte doch wohl zeigen, daß man diesen solche Abweichungen von dem Ideal der völligen Uneigennützigkeit und Unparteilichkeit wohl zutraute, und nicht ohne Grund.

Mit der Orakelgewinnung durch das Ephod und seine Lose scheint die Befragung des (oder der) Teraphim in Verbindung zu stehen; nach Sach 10 2 wurde dieser Gegenstand auf israelitisch-judäischem, nach Hes 21 26 auch auf babylonischem Boden (oder stellt sich Hesekiel nur die babylonische Praxis nach Analogie der ihm bekannten israelitischen vor?) bei der Erkundung des göttlichen Willens benutzt. Für die enge

Zusammengehörigkeit von Ephod und Teraphim sprechen neben Hos 3 4 besonders die bekannten Erwähnungen der beiden Gegenstände nebeneinander in Jdc 17f., bei denen es für unsre Zwecke gleichgültig bleibt, ob wir es dort mit zwei Quellen oder einer nur durch spätere Überarbeitung erweiterten einheitlichen Erzählung zu tun haben, da in beiden Fällen Ephod und Teraphim eng zusammengehören. Die lange unlösbar scheinenden Schwierigkeiten, die sich der Bestimmung des Wesens des(r) Teraphim aus dem Nebeneinander der Angaben von Gen 31 und 1 Sam 19 entgegenstellten, scheinen ihre Erledigung zu finden in der mit alten rabbinischen Meinungen (cf. Baudissins Angaben in PRE^3, Bd. 19, S. 517) sich berührenden Annahme Gressmanns, daß Teraphim die Bezeichnung einer Gesichtsmaske sei, welche der Priester bei der Orakelerteilung zu demselben Zweck anlegte wie den Ephod, (die ursprünglich die mosaische Herkunft dieses Kultgebrauches behauptende, aber durch spätere absichtliche Änderung arg entstellte Sage scheint mir Gressmann in Ex 34 richtig aufgefunden zu haben, wenn das Wort Teraphim dort auch nicht vorkommt), nämlich um sich auch äußerlich als den Vertreter der Gottheit kenntlich zu machen und mit der Annahme der äußeren Erscheinung der Gottheit auch deren Wissen sich zuzueignen. Daraus erklärt sich dann auch leicht die enge Verbindung von Ephod und Teraphim in Jdc 17f. und Hos 3 4. Dagegen bleibt die Herkunft des Wortes Teraphim nach wie vor völlig in Dunkel gehüllt. Auch scheinen irgendwelche Parallelen zum Gebrauche von Gottesmasken im Gesichtskreise Israels nicht vorzukommen, wenn man nicht etwa die mit Fischhäuten und -köpfen bekleideten Gestalten altbabylonischer und assyrischer Darstellungen (Gressmann, Texte und Bilder, Abb. 99 u. 100), bei denen freilich gerade das Gesicht unverhüllt bleibt, heranziehen will. Auf die weite Verbreitung der kultischen Masken bei primitiven Völkern (Tanzmasken) hat Gressmann schon hingewiesen; auf eine ähnliche Verwendung der Teraphim in Israel scheint ihr Vorhandensein im privaten Besitz (Laban, Rebekka, David) zu deuten. Daß aber ihre ursprüngliche Bedeutung als Zubehör der Orakelerteilung bis in späte Zeit bekannt war, das beweisen Stellen wie Hes 21 26 und Sach 10 2.

Es kann somit als mindestens höchst wahrscheinlich gelten, daß Ephod und Teraphim die althergebrachten, beim Gebrauch des Losorakels von den Priestern angelegten Bekleidungsstücke waren, mittels deren nicht nur zum Ausdruck kam, daß der Priester dem Bescheidsuchenden gegenüber als Stellvertreter der Gottheit selbst auftrat, sondern deren

Anlegung nach ursprünglicher Auffassung den Übergang des göttlichen Wissens auf den Priester vermittelte.

Ob neben dem Losorakel noch andere Mittel zur Gewinnung von Orakeln bei den Priestern in Israel und Juda gebräuchlich waren, ist eine Frage, welche m. E. zu bejahen ist. Zwar scheint mir die von Kittel (Geschichte Israels², I, S. 486, Anm. 3) ausgesprochene Vermutung, daß auch die Lade Jahwes als Orakelwerkzeug gedient habe, nicht haltbar; denn an beiden Stellen, die er als Beleg dafür anführt (1 Sam 3 3ff. 2 18) kommt die Lade als Mittel göttlicher Offenbarung gar nicht in Betracht. Wie sie dem Traumorakel dienen könnte, ist auch nicht einzusehen, außer in dem Sinne, daß man weissagende Träume dort suchte, wo man der Gegenwart der Gottheit gewiß sein zu können glaubte; das war aber an jedem Heiligtum der Fall und nicht an die Lade gebunden. Und gar die im hebräischen Text von 1 Sam 14 18 geschehene Verdrängung des Ephod durch die Lade, die nach Kittels Meinung ohne jenen (Orakel-)Charakter der Lade nicht hätte zustande kommen können, kann das Behauptete nicht beweisen. Ihrem Urheber galt vielmehr die Lade als das einzig mögliche und in Betracht kommende Heiligtum Israels, und an der Erwähnung irgend eines anderen mußte er schweren Anstoß nehmen, zumal wenn er aus v. 36 entnahm, daß dies Heiligtum mit „Gott" identisch sei. Eine solche Gleichsetzung konnte er von seinem Standpunkt aus höchstens bei der Lade als berechtigt anerkennen (cf. 1 Sam 4 3 7), und daraus ergab sich für ihn die Notwendigkeit der Änderung von הָאֵפוֹד in הָאָרוֹן. Als Orakelmittel oder -werkzeug scheint mir demnach die Lade gar nicht in Betracht zu kommen; und dem regelmäßigen priesterlichen Orakel hat sie auf keinen Fall gedient.

Anders scheint es mit der in Hos 4 12 dem von seinen Priestern verleiteten Volke vorgeworfenen Befragung von עֵץ und מַקֵּל zu stehen. Hier handelt es sich um wirkliche Orakelgewinnung und -erteilung, wie aus den im Zusammenhang gebrauchten Verben שָׁאַל und הוֹרָה hervorgeht. Dagegen ist nicht ganz deutlich, was mit den beiden Substantiven eigentlich gemeint ist, welche sowohl den lebenden Baum und seine (an ihm haftenden oder abgebrochenen) Zweige, wie auch den toten Stoff (Holz) und daraus gefertigte Gegenstände oder Geräte bezeichnen können. Die Ansichten der Ausleger gehen denn auch weit auseinander. Während die einen bei עֵץ an Baumorakel denken, wofür sie an Gen 12 6 Dtn 11 30 Jdc 4 5 9 37 2 Sam 5 23f. erinnern und מַקֵּל als Reis oder Rute fassen, die, in die Erde oder in Wasser ge-

stellt durch Grünen oder Verdorren Glück oder Unglück prophezeite, wozu dann Num 17 und Jes 17 10f. die Illustrationen geben, denken andere an die weit verbreitete Weissagung mittels Stäben oder Pfeilen, wie sie Hes 21 26 erwähnt wird. Für die letztgenannte Auffassung scheint mir zu sprechen, daß ein Baumorakel sich nur schlecht als priesterlicher Technik zugänglich vorstellen läßt, und daß auch das einzige Mal, wo uns die Überlieferung von einem Vorgang, den man als Baumorakel bezeichnen kann (2 Sam 5 24), dieses zwar durch ein priesterliches Orakel (für welches an der genannten Stelle nur das Losorakel der Urim und Tummim in Betracht kommt) als Vorzeichen angekündigt wird (2 Sam 5 23), sich aber selbst als eine spontane, nicht durch priesterliche Vermittlung herbeigeführte Kundgebung Jahwes darstellt. Daher dürfte denn auch Hos 4 12 nicht allgemein auf den „unter jedem grünen Baum" geübten Jahwe-Ba'aldienst, sondern auf ein mit hölzernen Stäben ausgeführtes Losorakel gehen, und עֵץ und מַקֵּל werden dann dort nicht zwei verschiedene Gegenstände bezeichnen, sondern ein und denselben Orakelapparat, den der Prophet das eine Mal nach seinem Material, das andere nach seiner Form benennt; diesen verwirft er genau wie alle sonstigen kultischen Einrichtungen, sofern sie Israel von der wahren Gotteserkenntnis und dem aus ihr notwendig folgenden sittlichen Verhalten abführen. — Ob dieses Staborakel nun etwas Besonderes ist neben dem mit dem Ephod verknüpften Losorakel, oder ob es uns gerade eine nähere Kenntnis des letzteren vermittelt, das läßt sich wohl kaum entscheiden. Im ersten Falle werden wir es uns als dem Ephodorakel sehr ähnlich vorstellen dürfen, im andern würde die Stelle uns anleiten, in den Losen Urim und Tummim hölzerne Stäbe zu erkennen. Was aber m. E. abgelehnt werden muß, ist die von Stade vertretene Verknüpfung dieses Staborakels mit dem Stabe eines Mose oder Aaron (oder mit der Lanze des Josua). Diese Gegenstände sind alle Zauberwerkzeuge, durch welche wunderbare Taten zustande kommen; als Mittel der Orakelgewinnung dagegen sind sie nirgends geschildert, wie sie auch, soviel ich sehe, niemals als מַקֵּל, sondern stets als מַטֶּה bezeichnet werden. Das Verfahren mit den Stäben (מַטּוֹת) Aarons und der übrigen Stammeshäupter in Num 17 kommt für unsre Untersuchung nicht in Betracht, da es sich dort um die Erklärung einer Reliquie, nicht aber um die Motivierung eines Kultbrauches handelt und obendrein die Herkunft dieser Reliquie nicht auf ein priesterliches Orakel, sondern auf das Eintreffen eines vorher verkündeten Zeichens zurückgeführt wird.

Für die Orakelhandhabung der Priester kommen schließlich auch die Träume nicht in Betracht, eine so große Beachtung sie auch sonst in Israel und Juda gefunden haben. Denn sie sind nicht an die Mitwirkung oder Deutung der Priester gebunden oder höchstens insofern, als sie im Falle der Undurchsichtigkeit Anlaß zur Befragung des priesterlichen Orakels werden können, gerade wie das (nach Gen 25 21ff.) auch für undeutliche Vorzeichen zutrifft; das Orakel aber wurde dann gewiß nach den auch sonst üblichen Methoden gesucht und gefunden. Mit Traumdeutung im eigentlichen Sinne scheinen israelitische Priester sich nie befaßt zu haben, obgleich aller Wahrscheinlichkeit nach mit manchen altisraelitischen Heiligtümern Inkubationsorakel verbunden waren, so mit denen von Gibeon, Beersaba und Betel, vielleicht auch mit dem von Nob, falls die Wendung, daß Doeg dort נֶעְצוֹר לִפְנֵי יי gewesen sei (1 Sam 21 8), darauf zu deuten ist, was aber nicht als gesichert gelten kann.

Etwas anders scheint es mir dagegen mit der Gewinnung von priesterlichen Orakeln durch die Beobachtung von Vorzeichen und dergleichen zu stehen. Völlig sicher ist es, daß man solchen die Zukunft oder den Willen der Gottheit kündenden Zeichen in Israel wie anderswo große Aufmerksamkeit gewidmet hat. Denn man war überzeugt, daß jedes außergewöhnliche Ereignis, jede von dem Gewohnten abweichende Erscheinung zum mindesten eine göttliche Kundgebung sein könne. Daß sie es wirklich seien, mußte dann um so wahrscheinlicher sein, wenn sie sich in einem Bereich ereigneten, der ohnehin in Beziehung zu der Gottheit stand. Ganz natürlicher Weise mußten daher auch in Israel alle etwa bei einer Opferhandlung bemerkbaren Abnormitäten und auffälligen Begleiterscheinungen dem Glauben unterliegen, daß sie etwas Besonderes bedeuteten, und darum mit Sorgfalt beobachtet sein wollten. Das ist uns freilich im ganzen A. T. nirgends direkt bezeugt. Aber einmal hat es alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß dem in eigener Angelegenheit opfernden Privaten wie dem im öffentlichen Interesse opfernden Könige oder Heerführer daran gelegen sein mußte, wenigstens zu erfahren, ob die Gottheit seine Gabe gnädig angenommen habe und daß somit der Zweck des Opfers erreicht sei. Denn es stand nicht ohne weiteres fest, daß jedes Opfer Gott wohlgefällig sei. Im Gegenteil zeigt die Erzählung vom Opfer Kains und Abels (Gen 4), daß man es durchaus für möglich hielt, Gott nehme aus irgendwelchen Gründen ein Opfer an und das andere nicht, und daß man das auch erkennen könne. Woran, das wird freilich in dieser Erzählung nicht gesagt, ja

nicht einmal angedeutet, und auch sonst erfahren wir darüber niemals etwas Direktes, wie denn überhaupt Angaben über das eigentliche Ritual des Opfers und anderer Kultushandlungen im A. T. äußerst selten sind und ex professo nirgends mitgeteilt werden, auch nicht im Priesterkodex, bei dem man ein Interesse an solchen Dingen am allerehesten vermuten könnte. In diesem seinem Schweigen bewährt sich aber nur, daß die Priesterschrift ein Gesetz nicht für Priester, sondern für Laien ist, denen man die Geheimnisse des Rituals nicht mitzuteilen brauchte. Dieses Schweigen darf uns daher nicht zu der Annahme verleiten, daß ein solches Ritual und in ihm auch Anweisungen zur Beobachtung der beim Opfer sich ergebenden Zeichen des göttlichen Willens nicht vorhanden gewesen sei.

Eine Spur einer solchen Praxis scheint mir im Anschluß an Baethgen und Duhm in der Aussage Ps 5 4 „am Morgen höre meine Stimme, (wenn) ich am Morgen dir zurüste und ausspähe" vorzuliegen. Selbst wenn im Sinne des Dichters diese Worte „geistlich" vom Vortrag des Gebetes und von der Erwartung der Erhörung verstanden werden sollten, was aber keineswegs notwendig ist, so deutet doch die Wahl der Ausdrücke עָרַךְ und צָפָה auf einen ganz konkreten Hintergrund. Denn עָרַךְ ist u. a. ein bekannter Kunstausdruck der Opfertechnik, welcher die Herrichtung des Altars mit Holz und Opferstücken und ähnliche kultische Verrichtungen bezeichnet; und es besteht kein Grund ihn an unsrer Stelle, wo zweifellos vom Tempelkult die Rede ist (cf. v. 8), anders aufzufassen, wie es vielfach in Anlehnung an Hi 32 14 37 19 Jes 44 7 geschieht. Der Sprachgebrauch an diesen Stellen ist von der Anwendung des Verbums עָרַךְ im militärischen Sinne (Aufstellung der Schlachtreihe) abhängig, die in der Psalmstelle durchaus nicht anwendbar erscheint, da es sich nicht um einen Kampf mit Worten, um eine Disputation handelt, wie in den angeführten Stellen. Die Verknüpfung dieses עָרַךְ mit צָפָה weist darauf hin, daß es sich hier in Ps 5 um die Beobachtung göttlicher Willenskundgebungen während des Opfers handelt. Denn צָפָה mit seinen Derivaten wird gern gerade von einer auf die Wahrnehmung göttlicher Offenbarungen gerichteten Tätigkeit gebraucht, meistens allerdings von Visionären, welche auf Zeichen merken, die dem gewöhnlichen Auge nicht wahrnehmbar sind, an welchen sie jedoch den Willen der Gottheit erkennen können (Jer 6 17 Hes 3 17 33 2 6 7 Mch 7 4 Jes 21 6ff.). Aber es wird doch kein Zufall sein, daß Balak den Bileam zwecks Erlangung eines Gottesspruchs gerade auf das שְׂדֵה הַצֹּפִים, das Gefilde der Späher führt (Num 23 14), und es wird

auf guter Kenntnis des Opferbrauches beruhen, wenn die Erzählung den Bileam Opfer darbringen läßt, um einer Gottesoffenbarung durch Vorzeichen (Num 24 1) teilhaftig zu werden (Num 23 1–5 14–16 29 f.). Auch in Gen 15 11 ff. und in 1 Sam 7 9 f. steht anscheinend die Gewinnung göttlicher Offenbarung in innigem Zusammenhang mit der Darbringung von Opfern. Danach bestand also der Glaube, daß das Opfern eine für die Erlangung göttlicher Kundgebungen günstige Gelegenheit sei, daß es bei ihm Erscheinungen zu beobachten gebe, welche, richtig gedeutet, den Willen der Gottheit erkennen lassen. Dies wäre dann wohl der Punkt, an welchen sich vor allem die Mitwirkung des Priesters beim Opfer geknüpft hätte: er wäre ursprünglich nicht als Darbringer des Opfers, sondern vielmehr als Beobachter und Deuter der bei jedem Opfer erwarteten oder mindestens für möglich gehaltenen göttlichen Zeichen herangezogen worden; von hier aus würde dann auch die Bedeutung „Wahrsager, Seher" des dem hebräischen כֹּהֵן genau entsprechenden كَاهِن ihre leichte und befriedigende Erklärung finden. Und andrerseits wäre von solcher Beobachtung konkreter Omina der Gebrauch des Verbums צָפָה und seiner Ableitungen erst auf die visionären Vorgänge übertragen worden, von denen es in den meisten Stellen seines Vorkommens in nicht profaner Bedeutung gebraucht wird.

Welcher Art nun diese beim Opfer beobachteten Zeichen gewesen sein mögen, darüber sagt uns die israelitisch-judäische Überlieferung (abgesehen von dem Auspicium in Gen 15) nichts. Man kann aber nach Analogie der im Altertum weit verbreiteten Haruspicien, besonders auch der in Babylonien bis ins Feinste spezialisierten Leberschau, an ähnliche Bräuche auch auf israelitischem Boden denken, wenn es darüber auch keine positive Kunde gibt. Ob eine Erinnerung daran sich noch in der talmudischen Bezeichnung gewisser Körperteile der Opfertiere, allerdings nur von Luft- und Speiseröhre, nicht aber der Leber und andrer Eingeweide, als סִימָנִין = griech. *σημεῖον*, auch von Opferzeichen gebraucht, erhalten hat, wage ich nicht zu behaupten, wenn es mir auch wahrscheinlich dünkt. Auch die besondere Vorsicht, welche nach Maimonides bei der Schlachtung der Opfertiere bezüglich der Leber beobachtet wurde, scheint in diesem Zusammenhang wenigstens der Erwähnung wert zu sein.

Mag nun aber die Gewinnung des Orakels durch den Priester sich vollzogen haben, wie sie wolle, durch Lose oder durch Beobachtung irgendwelcher während der Opferhandlung sich ereignenden Vorgänge

oder der am Opfermaterial selbst sichtbar werdenden Zustände, immer wird es das Bedürfnis des Laien erfordert haben, daß der Priester das Ergebnis seiner Bemühungen verkündete in Form eines im Namen der Gottheit gegebenen Spruches, eines formulierten Bescheides. Mehrere solche priesterliche Orakelsprüche sind uns in der Geschichte Davids überliefert (2 Sam 5 19 23f. 21 1). Meist sind sie kurz und geben nur die direkte Antwort auf eine einfache Frage oder die Entscheidung bei einer disjunktiven Frage. Es gibt aber auch andre, wie 2 Sam 5 23f. 21 1, aus welchen ersichtlich ist, daß diese Sprüche sich durchaus nicht immer auf ein einfaches Ja oder Nein als Antwort auf eine bestimmte Frage beschränkten, sondern auch größeren Umfang und reicheren Inhalt haben konnten. Dasselbe setzt die Erzählung von der Befragung des Orakels durch Rebekka (Gen 25 23) voraus. Aus ihr ist außerdem ersichtlich, daß solche priesterlichen Orakelsprüche, gerade wie die der Propheten, oft, wenn nicht immer in poetischer Form gehalten waren; auch bei dem bekannten Davidorakel 2 Sam 5 23f. scheint solche zugrunde zu liegen und läßt sich mit Hilfe der LXX noch einigermaßen herstellen. Auch darin weist also das israelitische Orakelwesen Analogien zu dem anderer Völker auf. Diese poetische Form der Orakel ist überall dort nicht verwunderlich, wo ihre Erteilung in einen kultischen Zusammenhang eingefügt war; denn im Kultus hat von alters her die Poesie ihre Stätte. Das aber dürfen wir als überaus wahrscheinlich ansehen, daß in Israel das priesterliche Orakel nicht isoliert war, sondern im Zusammenhang einer Kulthandlung erfolgte und eingegliedert war in eine liturgische Kultusordnung. Der schon betonte Zusammenhang der Orakelerteilung mit irgendwelchen Opferhandlungen, deren Zweck und Absicht gewiß auch in Worten, sei es des Opfernden, sei es des Priesters oder beider, zum Ausdruck kam (babylonische Beispiele solcher Kultliturgien sind bekannt), macht das nahezu zur Gewißheit. Zwei Stücke wenigstens sind als gesicherte Bestandteile solcher Handlungen anzusehen, nämlich die Anfrage an die Gottheit, bezeichnet durch die Verba שָׁאַל (Num 27 21 Jos 9 14 Jdc 1 1 18 5 20 18 23 27 1 Sam 10 22 14 37 22 10 13 15 23 2 4 28 6 30 8 2 Sam 2 1 5 19 23 16 23 Hos 4 12 Hag 2 11) oder דָּרַשׁ (Gen 25 22 Ex 18 15 Ps 34 5), und die durch den Priester erteilte Antwort der Gottheit, welche gewöhnlich als עָנָה (1 Sam 7 9 14 37 23 4 28 6) oder auch einfach als אָמַר (Jdc 1 2 20 18 23 28 1 Sam 10 22 23 2 30 8 2 Sam 2 1 5 19 23) charakterisiert wird. Wenn der Gebrauch dieser Verba in der religiösen Sprache nun auch nicht auf die beim priesterlichen Orakel notwendige Frage und Antwort beschränkt ist, so darf doch als wahr-

scheinlich gelten, daß er in dessen Praxis seinen Ursprung hat und erst von hier aus auf andre Arten der Erkundung göttlichen Willens, sei es durch Seher oder Propheten, sei es auf dem unmittelbaren und rein geistigen Wege des Gebetes und der in ihm erlangten Gewißheit der Erhörung durch die Gottheit übertragen worden ist. Eine solche Übertragung hat ganz besonders im Gebrauche des Verbums עָנָה in hohem Maße stattgefunden, wie zahlreiche wohlbekannte Stellen aus der religiösen Poesie der Psalmen erkennen lassen. In den Psalmen erscheint עָנָה, wo es von Gott ausgesagt wird, nicht mehr als Korrelat zu einem voraufgehenden שָׁאַל oder דָּרַשׁ des Menschen, sondern zu allerlei Ausdrücken für das Rufen, Flehen, Bitten und Schreien des Gebets.

Immerhin ist auch in den Psalmen noch gelegentlich die Beziehung des עָנָה auf eine wirkliche Orakelantwort erkennbar. Besonders deutlich ist diese Verbindung in Ps 60_{7}: da folgt auf die Klage der Not des Volkes und die Bitte um Gottes Hilfe zunächst der Gebetsruf עֲנֵנוּ, „antworte uns", und darauf sogleich ein durch die Worte: „Gott hat in seinem Heiligtum gesprochen" (auch bei der Fassung „Gott hat bei seiner Heiligkeit geschworen" ändert sich der Sachverhalt nicht) eingeführtes, für uns in seinen geschichtlichen Beziehungen leider nicht mehr verständliches Orakelwort (v. $8-10$), das man sich kaum anders als in öffentlicher Kultusfeier von einem Priester gesprochen vorstellen kann. Ob dieser Spruch ein aus der geschichtlichen Lage der Entstehungszeit des Psalms stammendes Original ist oder etwa nur ein hier verwendetes liturgisches Stück, worauf seine wörtliche Wiederkehr in Ps 108_{8} ff. führen könnte, wo es offenbar wenig am Platze ist, kann uns hier ziemlich gleichgültig sein; denn auf jeden Fall zeigt er, daß priesterliche Orakel im Kultus tatsächlich ihre Stelle hatten.

Solche „Gottessprüche" sind uns nun auch noch in anderen Psalmen erhalten geblieben. Sie sind, auch ohne daß sie ausdrücklich als Rede oder Spruch der Gottheit eingeführt würden, erkennbar an dem Wechsel in der Person bei den Verba und Pronomina. So wird z. B. in Ps 21 zunächst Jahwe in der 2. Person angeredet (v. $2-7$), dann von ihm in der 3. Person gesprochen (v. 8), während in diesem ganzen Abschnitt von dem König in der 3. Person die Rede ist; in v. $9-13$ aber wird der König in der 2. Person angeredet und ihm Heil und Sieg verheißen. Hier muß der Redende wohl ein einzelner Priester sein, der dem König im Namen Jahwes die Zusicherung göttlichen Beistandes ausspricht. — In Ps 75 folgt gar auf eine kurze Anrede an Gott ein

Wort Jahwes selbst (v. 3f.), in welchem er von sich in der 1. Person redet, und aus diesem zieht dann der Dichter oder Sänger in einer eigenen Anrede an die „Übermütigen" die Schlußfolgerungen (v. 5—11). — Ganz ähnlich ist auch Ps 12 gebaut, wo auf die Bitte um Hilfe gegen die übermütigen und gleißnerischen Feinde (v. 2—5) ein diese Hilfe verheißender Gottesspruch folgt (v. 6), an den sich dann eine Äußerung des Vertrauens auf Jahwes Worte anschließt (v. 7f.), während in Ps 91 an eine längere predigtartige Ausführung über Jahwes Schutz für den, der auf ihn traut (v. 1—13), ein Gottesspruch angefügt ist, der solches Gottvertrauen rechtfertigt und bestätigt (v. 14—16). — Nur noch liturgische Form scheint das Jahweorakel in Ps 81 7—17 und in Ps 95 8—11 zu sein. Ps 110, der allerdings auch ein Orakel enthält, kommt hier nicht in Betracht, da dies Orakel durch das einleitende נְאֻם־יְהוָה deutlich als ein prophetisches gekennzeichnet wird, wenn es auch schwerlich von einem wirklichen Propheten herrührt, sondern ein Dichter sich hier der Form prophetischer Rede bedient.

Endlich sind hier noch solche Psalmen zu erwähnen, in welchen ein die vertrauensvolle Zuversicht des oder der in ihnen Redenden zu Gott begründender Gottesspruch zwar nicht angeführt, aber doch vorausgesetzt wird. Das ist offenbar in solchen Psalmen der Fall, in denen sich ein ganz plötzlicher Übergang von schmerzerfüllter Klage und flehentlicher Bitte um Hilfe zu froher Gewißheit des göttlichen Beistandes bemerken läßt. Auch bei ihnen wird zwar nicht gleichmäßig damit gerechnet werden können, daß ein Gottesspruch wirklich durch Priestermund ergangen sei, sondern bei manchen von ihnen wird es sich auch nur noch um eine in den Vorgängen des Kultus wurzelnde stilistische Form handeln. Aber in anderen scheint mir doch alles dafür zu sprechen, daß wir da an sinnlich wahrnehmbare Vorgänge, nicht nur an solche in der Seele des Dichters zu denken haben. Hierher rechne ich vor allem die Psalmen 6, 20[1] und 30, in welchem sich der plötzliche Umschwung der Stimmung von v. 8 auf 9, v. 6 auf 7, und v. 11 auf 12 sicherlich am besten und leichtesten erklären läßt, wenn man sich dazwischen ein die Hilfe Jahwes gewährleistendes Orakelwort stehen denkt; besonders das עַתָּה יָדַעְתִּי in Ps 20 7 scheint einen (in diesem Falle wohl aus dem inzwischen vollzogenen Opfer abgeleiteten)

1) Die Ausführungen von Baethgen, Duhm und Gunkel zu diesem Psalm haben mir die ersten Anregungen zu der vorliegenden Untersuchung gegeben.

Gottesspruch fast notwendig zu erfordern, ebenso das zweimal von Jahwe ausgesagte שָׁמַע in Ps 6 9 10 und die präteritalen Verbalformen וַתְּחַנֵּנִי פָּתַחְתָּ דָּפַקְתָּ in Ps 30 12. — In Ps 13 ist die für einen Gottesspruch anzusetzende Stelle zwischen v. 5 und v. 6, in Ps 31 zwischen den Versen 19 und 20; vgl. ferner Ps 54 5/6 57 7/8 115 11/12. — In Ps 28 ist der unvermittelte, am besten durch eine göttliche Gnadenzusage erklärbare Übergang von der Bitte zum Lobpreis wahrscheinlich durch die sekundäre Einschaltung von v. 5 (ganz oder doch v. c, cf. Duhm zur Stelle) verwischt; das בָּרוּךְ י״י וגו׳ von v. 6 bezeichnet hier sicher den neuen Einsatz. — Schließlich dürften vielleicht auch noch die an manche Klagepsalmen „angehängten" hymnischen Schlüsse Ps 22 23ff. 69 31ff. 109 30f. in einem ihnen voraufgehend zu denkenden Gottesspruch, der die Erhörung und Hilfe in Aussicht stellte, ihre zureichende Erklärung finden, die mir wahrscheinlicher dünkt als die von Gunkel vorgeschlagene, daß es sich bei ihnen um eine Vorwegnahme des erst nach Eintritt der göttlichen Hilfe zu singenden Hymnus handelt. Der übliche Aufbau der Kultushandlung im Bittgottesdienst würde hier das sonst zu vermissende Einheitsband darstellen.

Mit diesen Ausführungen soll nun nicht behauptet werden, daß in allen angeführten Fällen die wirkliche Erteilung eines priesterlichen Orakels und somit das Vorliegen eigentlicher Kultusdichtungen anzunehmen ist. In vielen von ihnen wird es sich wohl nur um die Übernahme der Gepflogenheit der Kultliturgie durch die geistliche Poesie, die sich vom Kultus losgelöst hat, handeln. Aber das scheint mir doch aus dem geschilderten Tatbestande mit Deutlichkeit hervorzugehen, daß auch in nachexilischer Zeit, welcher die meisten der in Betracht kommenden Dichtungen angehören werden, das priesterliche Orakel noch eine durchaus lebendige Einrichtung war, mag sie sich auch noch so sehr von den alten Formen und Methoden der Orakelgewinnung gelöst und auf einer mehr persönlichen und geistigen Betätigung der Priester beruht haben, welche z. B. in der Deutung etwaiger an den Opfern beobachteter Zeichen einen weiten Spielraum gehabt haben kann. Die heftige Befehdung des priesterlichen Orakels durch die Propheten hat also ebensowenig zu seiner Abschaffung geführt, wie die Bekämpfung des Opfers durch dieselben Propheten dieses aus der Religion Israels ausmerzen konnte. Dieser wesentlich aus den Psalmen gewonnene Befund erhält seine Stütze durch die Erwähnung priesterlicher Orakel bei den nachexilischen Propheten (Hag 2 11 Sach 7 3 Mal 2 6–8). Daraus, daß diese Stellen irgendeine priesterliche Technik

zur Gewinnung des Orakels nicht erwähnen, wird man aber m. E. nicht schließen dürfen, daß es damals keine solche mehr gegeben habe. Die Annahme ist vielmehr gerechtfertigt, daß diese Technik sich mit der allem Kultischen anhaftenden Zähigkeit bis zur definitiven Einstellung des Tempelkultes erhalten hat, zum mindesten in Verbindung mit den Bräuchen der privaten, auf „Sühnung“ und kultische Rehabilitierung gerichteten Opfern, bei welchen ja auch der Ursprungsort der Klagepsalmen zu suchen ist. In anderen Beziehungen wird freilich das priesterliche Orakel durch den immer wachsenden Einfluß der Schriftgelehrten, die man in späterer Zeit über alles das befragte, was früher Domäne der priesterlichen Auskunfterteilung gewesen war, sehr stark in den Hintergrund gedrängt worden, wenn nicht gänzlich in Vergessenheit geraten sein.

Beobachtungen zur Strophik im Buche Hiob.

Von

Max Löhr.

Anknüpfend an ein Gespräch, das wir im März 1915 über den Strophenbau in den poetischen Partien des A. T. geführt haben, erlaube ich mir, hochverehrter Herr Geheimrat, Ihnen zu Ihrem heutigen Festtage einige Belege für meine damaligen Behauptungen aus verschiedenen Kapiteln des Buches Hiob vorzulegen.

Ich habe außer den Kommentaren von Du(hm) 1897 und Bu(dde) 1913 die Äußerungen von Fachgenossen speziell zur Strophik erst zu Rate gezogen, nachdem meine Aufstellungen abgeschlossen waren. Nicht gegen jede abweichende exegetische Meinung oder Konjektur habe ich polemisiert, auch keinen großen Wert auf neue Konjekturen gelegt. Bis zu einem gewissen Grade kann ich Fr. Delitzschs Urteil beistimmen, daß der Text vielfach besser ist als sein Ruf. Angenommen habe ich Königs Vorschlag, Hebr. Rhythmik S. 58, bezüglich der metrischen Terminologie.

1. Kap. 3 3–26.

Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Teile, die Verfluchung des Geburtstages p. 3–10 und die Sehnsucht nach der Grabesruhe p. 11–26. Der erste Teil besteht aus einem Sondervers p. 3, der das Thema bringt; rhythmisch zwei Doppelzweier

יאבד יום אולד בו והלילה האמר הרי גבר.

הרי גבר, LXX richtig: *ἰδοὺ ἄρσεν*. Zur Bedeutung von גבר = *ἄρσεν* vgl. Levi, Wörterbuch. Du. verkennt den späteren Sprachgebrauch und bezeichnet גבר als „wunderlich", obgleich er nachher die allein richtige Auffassung der LXX vernünftig nennt. Nun folgen zwei Strophen von je drei Versen. Strophe 1 = p. 4–6 handelt von dem Tag, Strophe 2 = p. 7–10 von der Nacht; rhythmisch ausnahmslos glatte Doppeldreier. Beide Strophen haben durch Randglossen, die später

in den Text gedrungen sind, Einleitungen erhalten: p. $4^{a\alpha}$ und p. $6^{a\alpha}$; letztere, die vor 7 init. stehen sollte, ist an falscher Stelle in den Text geraten. Die erste Strophe besteht aus folgenden drei Versen: 1. p. $4^{a\beta+b}$. Das Suffix von ידרשהו geht natürlich auf יום. Gott soll diesen Tag nicht von droben aufrufen, daß der Morgenglanz über ihm erstrahle, mit anderen Worten, er ins Dasein trete; vielmehr Finsternis, das sagt 2. p. $5^{a\alpha+\beta}$, soll ihn bedecken, so daß er 3. p. $6^{a\beta+b}$, im Kalender als nicht vorhanden gilt. p. 6 lies יָחַד; p. 5^{b} enthält in jedem Wort ein Rätsel. Ich vermute in diesem Satz eine Glosse zu p. 5^{a} init. oder vielleicht zu p. 8 (vgl. unten), die unleserlich an den Rand geschrieben, verlesen oder entstellt in den Text geraten ist. Wie immer man die Worte auffaßt, sie stören die Symmetrie dieser und der folgenden Zeilen. Die zweite Strophe besteht aus folgenden drei Versen: 1. p. 7^{a+b}. Am Anfang streiche nach BH הִנֵּה. Öde sei diese Nacht, von keinem Jubellaut durchhallt. Das braucht nicht nur der Jubel über die Geburt eines Kindes zu sein, Du. Bu., es kann auch z. B. der Jubel einer Hochzeitsfeier sein. גלמוד ist hier das Positive zu dem negativen p. ^{b}; zu sonstigen Bedeutungsnuancen dieses Wortes vgl. 15_{34} 30_{3}. Der ganze p. 8 ist eine Glosse, vielleicht zu p. 9 fin.; formell paßt er schlecht zu den übrigen Versen, inhaltlich fällt er durch seinen mythologischen Gehalt und weil auf den Tag bezüglich aus dem Zusammenhang heraus. 2. p. $9^{a\alpha+\beta}$, dunkel sollen bleiben die Sterne der Dämmerung. Ist das Abend- oder Morgendämmerung? — Der Satz יקו־לאור ואין ist eine Glosse zu נשפו, und zwar eine irrtümliche, ו' נ als Morgendämmerung nehmend. Es ist also umgekehrt, als wie Bu. behauptet, der auf 7_{4} verweist. Der Vers sagt m. E.: verfinstert, unsichtbar sollen bleiben die Sterne der Abenddämmerung und nicht soll die Morgenröte für sie (die Nacht) anbrechen, d. h. sie soll keinen Anfang und kein Ende, kein Dasein haben. 3. p. 10^{a+b}, bringt die Angabe des Grundes der Verfluchung und kehrt damit einerseits zu p. 3 zurück und gibt andererseits die Anknüpfung für den Abschnitt p. 11—26.

Warum die Teilung in Tag und Nacht „abscheulich unpoetisch" sei, Du., kann ich nicht einsehen. Das erstere Epitheton gilt m. E. vielmehr von den Unsinnigkeiten, die die Exegeten dem Dichter aufbürden: p. 5 die Nacht soll dunkel sein, (Bu. zu p. 6 findet das wenigstens merkwürdig); Gewölk, von dem Du. hier genau weiß, daß es „das aus dem Meere (?) aufsteigende Dunkel" ist, soll über ihr lagern. p. 6 die Nacht soll nicht zu den Tagen des Jahres gerechnet werden;

oder von den Machtsprüchen, die die Exegeten erlassen müssen, zu p. 7 f.: es handelt sich überall um die Nacht, auch wenn יום im Text steht, Du.; zu p. 10: deutlich auf die Nacht der Empfängnis (!) bezüglich, Bu.

Auch im folgenden haben wir Strophen von je drei Versen. Der Nachweis derselben, den ich zu bringen hoffe, stützt zugleich die strophische Gliederung von p. 4—10. Es sind im ganzen fünf Strophen, Doppeldreier. Erste Strophe = p. 12 11 16: Warum durfte ich nicht sofort sterben? — In p. 16 streiche לֹא 1°. Du.: „wir halten p. 12 für einen jüngeren Zusatz". Denn unter Beibehaltung von p. 12 würde „der Mensch (nicht Gott) Ursache des frühzeitigen Todes Hiobs gewesen" sein. Warum soll nicht dasselbe ideelle Subjekt von p. 11 und 16, Gott, auch hinter der Handlung von p. 12 stehen? — Zweite Strophe = p. 13—15: Dann ruhte ich in bester Gesellschaft. In p. 13b lies אָז יְשַׁנְתִּי וְיָנוּחַ. In p. 14 ist Fr. Delitzschs Bezeichnung von חרבות als eines Sarkasmus allzufein; wohl aber scheint mir beachtenswert, was Jakob Barth, Beiträge z. Erklärung des Buches Job, Leipzig, Hinrichs, o. J., S. 17 zur Verteidigung von MT anführt. p. 15 init. ist wohl וְעִם zu lesen. Ich verstehe nicht, warum Du. p. 15 von p. 14 trennt, denn jenes schließt sich in der Form genau an dieses an. Du. selbst bemerkt, p. 15 „führt zunächst denselben Gedanken (nämlich wie p. 14) weiter aus". Dann gehört er aber zum vorhergehenden Sinnesabschnitt. Du. sagt weiter, p. 18 f. lassen „den Gedanken, daß im Grabe alles עמל aufhört, in einigen Schlußsätzen ausklingen". Dieser Gedanke liegt aber auch schon in p. 17 vor. Dritte Strophe = p. 17—19: Dort hat alle Mühsal ein Ende. Diese und die nächste Strophe werden auch von J. Ley, Stud. u. Krit. 68, 1895, S. 635 ff., vgl. S. 643, so wie hier bestimmt. Doch ist diese Übereinstimmung nur zufällig. Ich gehe im folgenden auf diese Abhandlung nicht weiter ein, da ich ihre Strophengliederung prinzipiell nicht anerkennen kann. In p. 17 ist mit G. Beer רֹגֵז passivisch zu fassen und wahrscheinlich für das sicher falsche רשעים zu lesen רעשים. Zitternde werden dort ihrer Aufregung ledig und solchen, die hier ihre Kräfte verbraucht, winkt dort die Ruhe. Nach dem Satz über die Gefangenen heißt p. 19: einen Unterschied zwischen hoch und niedrig, Knecht und Herrn gibt es dort nicht. Richtig lassen die meisten Ausleger, vgl. auch Ed. König, Hebr. Rhythmik S. 61, mit p. 20 einen neuen Abschnitt beginnen. Aber dann gehören doch p. 21 und p. 22 fraglos nach Form und Inhalt untrennbar zusammen. Du., der sie auseinander reißt, muß wieder erklären, daß p. 22 den vorigen

Vierzeiler „zunächst fortsetze". Vierte Strophe = p. 20–22: Warum schenkt also Gott nicht den Mühseligen und Beladenen den heißersehnten Tod? — p. 20 ist in יְהֵךְ Gott Subjekt; in p. 21 lies vielleicht כְּמַטְמוֹנִים; mit גַּל für גִּיל ist nicht viel geholfen, da auch so das Metrum bedenklich bleibt. Da wir von p. 20 an 7 statt 6 Verse haben, sehen sich die meisten genötigt, einen Vers zu eliminieren; auch ich halte das für erforderlich. Es fragt sich nur, welcher Vers zu eliminieren sei. Du. u. a. entscheiden sich für p. 24, vor allem wegen der Äußerlichkeit des gleichen Anfanges wie p. 25 mit כִּי. Du. erklärt: beide Verse, mit כִּי beginnend, sind Nebenbuhler. Da p. 24 ihm auch inhaltlich befremdend erscheint, beseitigt er diesen. Nun ist aber der Anfang von p. 24 כי־לפני kritisch verdächtig, und so zieht also dieses äußere Argument schon gar nicht. Meine Bedenken richten sich vielmehr gegen p. 23. Wie soll man diesen Satz grammatisch dem Ganzen einordnen? — Soll p. 23 über p. 21 f. hinweg mit p. 20 init. verbunden werden? — Außerdem würde Hiob hier von sich in der dritten Person sprechen in einer Weise, wie er es sonst nicht pflegt. Endlich, beiläufig bemerkt, bedeutet גֶּבֶר p. 3 ein männliches Wesen; hier, in derselben Rede, müßte es im Sinne von אִישׁ genommen werden. Ich halte darum p. 23 für eine Glosse, die als Klammer für Strophe 4 und 5 dienen sollte. Vielleicht hat diese Glosse durch Beischrift am Rande den ursprünglichen Anfang von p. 24 zerstören helfen. Vielleicht darf man entsprechend dem כמים ein בלחמי statt כי־לפני ל vermuten. Jedesfalls hat Bu. recht, wenn er mit p. 24 einen neuen Abschnitt ansetzt. Fünfte Strophe = p. 24–26: Hiob bezeichnet sein Geschick als Beleg für den Gedanken von Strophe 4; ich bin einer von denen, die sich den Tod wünschen, die aber Gott ruhelos leiden läßt. p. 26 erste Hälfte ist metrisch nicht korrekt; vor allem aber sind der Paseq-Strich und das Fehlen des Athnach gewiß nicht von ungefähr. Es ist mir darum zweifelhaft, ob der Text überhaupt intakt ist. Bu. verwischt in seiner Übersetzung die Zäsur und nennt die Auflösung des Verses in eine lange Zeile meisterhaft. Ich kann das Urteil nicht teilen. Warum sollte sich der Dichter hier plötzlich, wie sonst nie, über das Metrum hinweggesetzt haben? —

Fluch dem Tag, da ich geboren; der Nacht, da's hieß: 's ist ein Junge.
Nicht rufe Gott ihn auf von droben, erstrahle ihm der Morgenglanz,
entweihen soll ihn tiefstes Dunkel, lagern über ihm Gewölk,
daß er nicht rechne zu des Jahres Tagen, die Zahl der Monde nicht vollenden helf.
Und jene Nacht sei freudlos, nicht erschalle Jubellaut in ihr.

Dunkel hülle ihrer Dämmrung Sterne, nicht schaue sie des Frührots Wimpern,
weil sie des Mutterleibes Pforten nicht verschloß, mich vor des Lebens Mühsal zu bewahren.

1. Weshalb nahmen mich des Vaters Kniee auf
und ward die Brust mir dargereicht?
Warum starb ich nicht vom Mutterschoße weg,
verschied aus Mutterleib hervorgegangen?
Oder ward wie Fehlgeburt verscharrt,
wie Neugeborene, die das Licht nicht sahen?
2. Denn dann läg ich ungestört,
schliefe dann in tiefem Frieden,
Mit Königen und Großen dieser Erde,
die Trümmerstätten wieder auferbauten,
Und mit Fürsten, reich begüterten,
deren Häuser wohlgefüllt mit Schätzen.
3. Dort ist vorbei der Zitternden Erregung,
dort ruhn, die ihre Kräfte hier erschöpft.
Gefangene allzumal sind unbehelligt,
hören nicht den barschen Fronvogt.
Klein und groß sind dort beisammen,
der Knecht ist frei von seinem Herrn.
4. Warum gab er den Mühseligen Licht,
Leben den im Herzen tief Bekümmerten,
Die da harren auf den Tod vergebens,
nach ihm trachten mehr denn als (oder: wie) nach Schätzen,
Sich seiner freuen würden bis zum Jubel,
jauchzen würden, fänden sie ihr Grab.
5. Mein täglich Brot sind Seufzer
und wie Wasser fließt mein Stöhnen.
Was ich fürchte, tritt an mich heran,
wovor mir graute, gerade das trifft mich.
Labsal find' ich nicht und Frieden,
statt Ruhe kommt nur neue Pein.

2. Kap. 4 und 5.

Schon längst hat man erkannt (Bickell, Beer, Du. u. a.), daß sich meist zwei Verse (= Doppelstichen) zu einer logischen Einheit zusammenschließen, und hat diese Einheit Strophe genannt. Diese Erkenntnis finde ich zutreffend, und will ich auch die Bezeichnung „Strophe" für diese formell gleichmäßigen Abschnitte hier annehmen. Nun schließen sich aber des öfteren eine Anzahl solcher Strophen zu einer Sinnstrophe oder, sagen wir besser Sinnesabschnitt zusammen, vgl. zu dieser ganzen Terminologie wieder Ed. König, Hebr. Rhythmik

S. 60 f. Ad. Merx ist, wie ich nachträglich sah, in dieser Frage schon auf der richtigen Fährte gewesen, aber doch schließlich abgeirrt. Ich hoffe, es im folgenden besser machen zu können, indem ich mich vor allem davor hüte, angesichts der gegenwärtigen Beschaffenheit des Textes zuviel sehen zu wollen.

p. 2 steht wie 5 27 außerhalb des strophischen Systems, so auch P. Vetter nach D. H. Müller, XIV. Jahresbericht der israel.-theol. Lehranstalt in Wien, 1907, S. 82 Anm. 1. — In unseren Kapiteln gehören meistens zwei Verse zu einer Strophe zusammen; über die Ausnahmen, z. B. 5 5 10 22 und andere Stellen siehe weiter unten. Nun fügen sich aber 4 3-9 5 8 9 11–16 5 17–21 23 24 26 zu besonderen Sinnesabschnitten von je 8 Versen = 4 Strophen zusammen, und will ich zunächst diese These unter Beweis stellen.

Erster Sinnesabschnitt = 4 3–9. Elifaz wendet sich an Hiob persönlich. Dein eigener Glaube war es doch bisher, daß kein Unschuldiger zugrunde gehe; nur Böse läßt Gott verderben, setzt Elifaz aus seiner eigenen Erfahrung hinzu. Aus diesem Glauben, der dich selbst trug, hast du andere getröstet; jetzt willst du verzweifeln? — In p. 3 und 4 ordne $3^a\,4^a\,3^b\,4^b$; nur so kommt der Parallelismus heraus, vgl. noch Jes 35 3. In p. 5 haben die Massoreten mit vollem Bedacht hinter יתה einen Paseq-Strich gesetzt und dieses Wort nicht mit dem vorhergehenden כי durch Maqqef verbunden, wie etwa 6 3 7 21. Ich möchte darum an diesem Paseq nicht mit sämtlichen Auslegern vorbeigehen, sondern vermuten, daß יתה der Rest des dritten Verses ist, der mit p. 5 zusammen eine, die zweite, Strophe bildete. Das Subjekt von תבא und תגע — das Unglück des Hiob — sollte doch wohl hier zu Anfang der Rede des wortreichen Elifaz geschildert sein. Außerdem entsteht erst durch Entfernung des יתה ein korrekter Doppeldreier, in welchem Metrum fast die ganze Rede verläuft. p. 10 und 11 sind zwei Sprichwörter. p. 10 sagt: die Väter taten groß (brüllende Löwen), den Söhnen bricht man die Zähne aus, macht sie unschädlich. p. 11 sagt: der Vater wird brotlos, die Familie löst sich auf. Fr. Delitzschs an sich richtige Auseinandersetzung paßt hier nicht. Gerade auf den Begriff Sohn, auf die Nachkommenschaft kommt es an. Diese beiden Sprichwörter sind als ein späterer Zusatz oder eine Beischrift am Rande anzusehen. Denn es handelt sich im vorhergehenden p. 3–9 wie im folgenden p. 12 ff. zunächst wenigstens um das persönliche Geschick des einzelnen, nicht um den Zusammenhang zwischen seinem eigenen und der Seinen Los. Durch Eliminierung von p. 10 f. wird außerdem der

Übergang von der allgemeinen Lebenserfahrung כאשר ראיתי von p. 8 f. zu dem persönlichen Erlebnis p. 12 ff. glatter.

Ich gehe einstweilen an diesem Passus p. 12 ff. und allem, was daran hängt, vorbei und wende mich zu dem nächsten, deutlich konstatierbaren Sinnesabschnitt = 5 8 9 11–16. Elifaz will für seine Person alles menschliche Geschick dem großen, unerforschlichen Gott anheimstellen, der die Gedanken der Bösen ebenso zuschanden zu machen weiß, wie er Hoffnung und Hilfe der Gebeugten ist. Daß mit p. 8 ein neuer Gedankenkomplex beginnt, anerkennen auch Du. und Bu., ebenso We(llhausen), Zeitschrift f. deutsche Theol. XVI (1871), S. 557 ff. Daß p. 10 nicht in den Zusammenhang paßt, wird von Du. u. a. rundweg zugegeben. Bu. übersetzt diese Zeile im Text, ohne sie in Klammern zu stellen, sagt aber in der Erklärung nichts über ihre Beziehung zum übrigen, sondern spricht nur über den Hymnenstil in Partizipialsätzen. Jedesfalls kann man über den Artikel vor נֹתֵן neben den artikellosen עֹשֶׂה, נִפְלָא und לֹכֵד p. 9 und 12 f. nicht gut hinweglesen. Ich möchte nicht unterlassen, auf die kunstvolle Anordnung der Gedanken in diesem Abschnitt aufmerksam zu machen. Ich meine, sie ist weder ein Phantasieprodukt meinerseits, noch auf seiten des Autors zufällig: die unerforschliche Weisheit Gottes p. 8 9; worin sich diese offenbart p. 11 12. Nun ist p. 13 f. Ausführung zu p. 12, wie p. 15 f. zu p. 11. Diese Umstellung aber erfolgt, um mit dem Gedanken von der göttlichen Hilfe, die dem Armen sicher ist, den Anschluß an den neuen Sinnesabschnitt p. 17 ff. zu gewinnen. In p. 15 lies vielleicht מִפִּי חֶרֶב עָנִי, welch letzteres sehr häufig mit אביון in Parallele steht. Dritter Sinnesabschnitt = 5 17–21 23 24 26. Wohl darum dem Unglücklichen, der geduldig sein Geschick trägt; er kann der göttlichen Hilfe gewiß sein. Dieser allgemeine Satz ist direkt als eine Ermahnung für Hiob gesprochen, an den sich Elifaz jetzt, wie zu Anfang seiner Rede, persönlich wendet und ihm eine Anzahl Rettungen bzw. Segnungen vor Augen stellt, die er schon im Leben von Gott erfahren hat und wieder erfahren kann und wird. Alle Ausleger, auch We. a. a. O. S. 557 ff., sehen in p. 17 einen Neuanfang. In p. 17 streiche הִנֵּה, vgl. BH. Dieses הִנֵּה stammt aus der Unterschrift der ganzen Rede p. 27. p. 22 wird von Du. u. a. mit Recht als Zusatz angesehen, vgl. Du. zur Stelle. Rückt damit p. 23 äußerlich eng an p. 21 heran, so möchte ich auch einen inneren Zusammenhang annehmen und שׁוֹד durch die wilden Tiere verursacht denken und bei לְשׁוֹן nicht mit Du. eine Textentstellung in Erwägung ziehen, sondern die Zunge des Zauberers vermuten, der etwa — in

diesem Falle vergeblich — die Steine auf dem Acker (lies אדמה für שדה 1⁰, ein lapsus calami) „bespricht" oder dergleichen tut. Bäuerlicher Aberglaube war auch in Israel vorhanden und blickt ja im A. T. des öfteren durch. כי p. 23 init. wäre demnach beizubehalten. p. 25 sehe ich als einen „Nebenbuhler" (Du.) von p. 24 an, eine Interpretation zu p. 24b. Du. urteilt in diesem Falle wesentlich milder. Er braucht, da er p. 27 irrtümlich in die strophische Struktur mit einbezieht, ein Pendant zu p. 24. Aber von Hiobs persönlichstem Ergehen ist wie zu Beginn von Kap. 4, so auch hier wieder die Rede. גדיש ist nicht die Garbe, sondern die auf der Tenne zum Dreschen aufgehäuften Ährenhalme.

Erforderlich ist noch eine strophische Erörterung des Passus 4 12—5 7. Ist die bisherige Einteilung zutreffend, so darf man auch hier eine solche vermuten. Ihr Nachweis hängt von der Beschaffenheit des Textes ab. Elifaz hatte zwei Gedanken dem Hiob in p. 2–9 entgegengehalten. 1. ein Unschuldiger kommt nicht um p. 7, und 2. Frevler gehen zugrunde p. 8 f. Hierzu bietet 4 12—5 7 eine eingehende Ausführung. Alle Ausleger, auch We. a. a. O., sehen in 4 12 einen Neuanfang. Zunächst limitiert p. 12 ff. den Begriff נֶקֶר. Die nächtliche Offenbarung wird in zwei Strophen beschrieben, p. 12 f. 14 f. Wenn Tiefschlaf auf den Menschen liegt, ist eine Zeitangabe, wobei natürlich Elifaz wachend gedacht ist, gegen Du. S. 28. In p. 16 ist der Text gestört. Ich vermute, daß ולא־אכיר und אשמע in Parallele stehen und möchte als ursprünglichen Text annehmen: דממה וקול אשמע ולא־אכיר מראה. Die Worte יעמד תמונה לנגד עיני sind m. E. eine vom Rande in den Text geratene Glosse. Zu diesem Stichus ist als die Strophe vervollständigend p. 17 zu rechnen. Die nächste, vierte Strophe bilden p. 18 f. Leider ist der Text von v. 19 wieder in Unordnung. Hinter אף ist wohl mit 15 15 f. 25 5 f. ein כי anzunehmen. Den אשר-Satz halte ich für eine Glosse, vgl. auch Beer. Als Fortsetzung zu p. 19aα möchte ich aus dem Folgenden herstellen יִדְכְּאוּ מִלְּפָנֵי עָשָׂם, wobei das aram. דכא für das hebr. זכה gebraucht ist; geschweige daß die Bewohner der Lehmhäuser rein sind vor ihrem Schöpfer. Zum Nebeneinander von זכה und דכא im Hiobbuche vgl. דיך neben זיך 17 1. מלפני auch Reiske, den hier aufs neue, wie 3 16, das Unglück trifft, von Bu. abgelehnt zu werden. Damit gewinnen wir wieder einen Sinnesabschnitt, der sich inhaltlich aufs beste an den ersten anschließt. Im folgenden 5 2 ff. ist nun, eine Ausführung zu 4 8 f., von dem Toren die Rede, und wie er nur durch seine Torheit sich und den Seinen sein schlimmes Geschick

auf den Hals zieht. Der Mensch bereitet sich selbst seine irdische Mühsal. Ich möchte vermuten, daß die Übergangsstrophe gelautet hat: מבלי משים לנצח יאבדו ימותו ולא בחכמה, daran schließt sich 5 2. Die Sätze 4 20a und 21a gehören vielleicht beide zu dem אשר-Satz p. 19. Jedesfalls wird man zugeben, daß 4 20 und 21 teilweis gestörten Text aufweisen, an dem sich durch unmögliche Übersetzungen, vgl. Bu., vorbeizudrücken, uns nicht weiter bringt. So hätten wir hier die erste Strophe gewonnen. 5 3 würde die zweite beginnen. Für ואקוב schlage ich vor וְעֻקַּר entwurzelt, niedergerissen war seine Wohnstatt. Zur Form vgl. J. Levy, Wörterbuch, und beachte ferner נָוֶה parallel zu אהל 18 15 und בית Prv 3 33; zur Verwechslung von א und ע vgl. Perles, Analekten S. 68; ב und ר in alter Schrift sehr ähnlich. Da p. 5 mit seinem קצירו zu den Plur. von p. 4 schlecht paßt, andererseits der Inhalt von p. 5 sich gut an p. 3 anschließt, sehe ich die zweite Strophe in 5 3+5, welch letzteren ich lese קצירו רעב יאכל וְשָׁאֲפוּ צְמֵאִים חֵילוֹ. Die dritte Strophe beginnt mit p. 4 (streiche בשער). Ist vielleicht 5 1 die Fortsetzung dazu? — Etwa in der Form יקראו־נא ה' ענם ואל־מי מ' ירפנו. Dieser Doppelstichus steht jetzt in einem unmöglichen Zusammenhang und ist, dort einmal hingeraten, demselben angepaßt und erst in die heutige Form gebracht. Die vierte Strophe bildet 5 6 f. Streiche כי p. 6 init. Beachte das Nebeneinander von עמל und און hier wie 4 8. In p. 7 lies יוֹלֵד. p. 7b ist ein Sprichwort, das vermutlich als Glosse zu 4 init. beigeschrieben, hier in den Text gedrungen ist und den ursprünglichen Wortlaut verdrängt hat. Damit hätten wir auch hier einen vierstrophischen Sinnesabschnitt gefunden, dessen Berechtigung mir durch das Zusammenstimmen mit den übrigen Abschnitten gewährleistet erscheint. Warum p. 6 im Munde des Elifaz seltsam sein soll, vgl. Richter in Kittels Beiträgen XI, S. 3, ist nicht einzusehen. Elifaz spricht von den Toren unter den Menschen, und Hiob hat doch 3 17 ff. deutlich genug die Erde als ein Jammertal hingestellt, aus dem nur der Tod erlöst. Während die Gottentfremdeten durch sich selbst zugrunde gehen, will er, Elifaz, sich an Gott halten und ihm sein Geschick anheimstellen.

Überblickt man die Gedankenfolge dieser fünf Sinnesabschnitte, so ergibt sich folgender Zusammenhang: Du, Hiob, hast doch selbst einst Unglückliche getröstet von dem Standpunkt aus, daß kein Unschuldiger zugrunde geht, vielmehr den Bösen das Unglück hinwegrafft. Mir, Elifaz, ward einst eine Offenbarung, daß es vor Gott gar keinen Unschuldigen gibt; wo Unglück uns begegnet, da ist es die

Torheit der Menschen, die es verschuldet hat. Man soll sich darum dem unerforschlich weisen Gotte anvertrauen, der sich des demütigen Armen ebenso annimmt, wie er die Absichten der Bösen vereitelt. Wohl dem also, der sich Gottes Zucht unterwirft; er verwundet wohl, aber er heilt auch. Du Hiob hast das letztere so oft erfahren; du wirst dessen auch an deinem Lebensende inne werden. Es ist ein freundlich tröstender Ton und ein aus der eigenen Erfahrung geschöpfter Inhalt, der die Rede des Alten auszeichnet; allerdings geht sie an dem Problem Hiobs vorbei.

3. Kap. 6 und 7.

Auch diese Rede Hiobs zerfällt in Sinnesabschnitte von jedesmal vier zweizeiligen Strophen, und zwar sind es im ganzen sechs solcher Sinnesabschnitte.

Erster Sinnesabschnitt = p. 2-6 8 9. Angesichts seines unerträglichen Geschickes wünscht sich Hiob den Tod. Die erste Strophe bringt den Gedanken: wollte man mein Unglück abwiegen, es würde schwerer erfunden als der Meeressand. כַּעְשֵׂי ist, in Parallele zu חַוָּתִי, hier: Gegenstand meines Grames. p. 3 „denn dann würde er schwerer wiegen als". Richters Polemik S. 4 gegen die landläufige Exegese ist zutreffend; nur ist an יכבד insofern kein Anstoß zu nehmen, als es auf כעש bezüglich ist, das den Gegenstand des Grames bezeichnet. p. 3 aber ist m. E. fragmentarisch. Richter irrt, wenn er diesen Satz, wie herkömmlich, als echt ansieht. p. 3^b steht weder in ideeller noch formaler Eurhythmie mit p. 3^a. Vor allem aber ist Hiob nach p. 10 und der ganzen Stimmung der folgenden Rede weit davon entfernt, hier einzugestehen, daß er mit seinen bisherigen Äußerungen auf dem Holzwege sei. p. 3^b scheint mir eine Randbemerkung, ebenso wie p. 7, und ist vielleicht gar wie diese Zeile ursprünglich zu p. 6 gehörig. Jetzt hat es die schon vorhandene Lücke füllen helfen. Auch die nächste Strophe, bestehend aus p. 4^a — streiche אשר — und p. 4^b, ist fragmentarisch. Es fehlt das Pendant zu „Gottesschrecken vernichten mich", vgl. Barth S. 18. Diese zweite Strophe gibt den Inhalt seines unermeßlichen Unglücks. Die dritte Strophe p. 5 und 6 stellt das Geschick Hiobs unter dem Bilde ungenießbarer Speise dar und läßt den Gedanken durchblicken, daß er sich mit Recht über sein Los beklage und eine Änderung wünsche. Köstlich ist Buddes Bemerkung über das Alter der Hühnerzucht bei den Hebräern. Als wenn es nur Hühnereier auf der Welt gäbe! — Die vierte Strophe enthält den Wunsch

nach dem erlösenden Tode. Dieser Wunsch beherrscht die ganze Rede Kap. 6 und 7, nur ist er hier verknüpft — und das ist der Fortschritt über Kap. 3 hinaus — einerseits mit dem Bekenntnis der Unschuld und andererseits mit offenen Vorwürfen gegen die Freunde und Gott selbst.

Zweiter Sinnesabschnitt = p. 10–12 13 15 17 18. Er bringt das Bekenntnis der Unschuld angesichts der schwindenden Lebenskraft und des Verlassenseins von jeder Hilfe, insonderheit seitens der Freunde. Die erste Strophe, bestehend aus p. 10, ist in p. 10^b fragmentarisch. Lies hinter עוד ein זאת und בחיל לא יחמול. „Es sei dauernd dies mein Trost". Entfernt man mit Du. u. a. die Worte p. 10^b, so nimmt man den folgenden Vorwürfen den Rückhalt. Gerade aus seinem Unschuldsbewußtsein schöpft Hiob die sittliche Kraft zu dem, was er seinen Freunden und Gott im folgenden vorhält. Du.s Annahme, daß Hiob diesen Satz nur gesprochen haben könne, „wenn er an eine Vergeltung im Jenseits dächte", ist m. E. ganz unnötig und unbegründet. Die zweite Strophe = p. 11 12 sagt, meine Kraft schwindet und mein Lebensende נפשי — קץ naht, und steht im Gegensatz zu dem עוד p. 10 init. Ich verstehe nicht, wie Du. p. 11 und 12 auseinander reißen kann. p. 12 fin. ergänze הוא. Die dritte Strophe, welche des weiteren sein Verlassensein ausmalt, besteht aus p. 13 und 15. p. 14 ist eine Sentenz, vielleicht Glosse zu p. 15, Du. Vielleicht steckt in למס ein mit Artikel versehenes Adjektiv, etwa in der Bedeutung „treulos". Der Treulose versagt seinem Freunde die Pflichten, die Barmherzigkeit und Gottesfurcht ihm auferlegen; vgl. zur Konstr. von יזב Gen 24 27. Die vierte Strophe, p. 17 18, führt das Bild von der Treulosigkeit der Freunde weiter aus, vgl. zu diesem Bilde Jer 15 18. Lies am wahrscheinlichsten בחם ונדעכו. p. 18 besteht die massoretische Punktation vollkommen zu Recht und ist die Auffassung Bu.s die allein richtige. p. 16 — übrigens ein Doppelzweier — wie p. 19 und 20 sind eine überflüssige, psychologisch unnatürliche Zutat. Ihre Streichung nimmt dem Gedankenzusammenhang nichts, klärt ihn nur. p. 21 ist ebenfalls Zutat, um den Anschluß an den neuen Sinnesabschnitt herzustellen.

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 22–29 wendet sich mit scharfen Worten an die treulosen Freunde. p. 22 f., die erste Strophe, unterschiebt ihnen ängstliche Sorge um ihren Besitz; den habe ich nicht in Anspruch genommen, daß ihr so hartherzig mir gegenüber auftretet; er nennt sie Leute, die mit leeren Worten über einen Gerechten herfallen, p. 26 f. Wirkliche Belehrung will er gerne von ihnen annehmen. Leider häufen

sich p. 25–27 die Textschwierigkeiten. p. 26 ist וּלְרוּחַ eine Entstellung für einen Inf. mit ל, der mit הוֹכַח synonym ist; denn die Übersetzung „für den Wind“, wozu Du. doch erst die Hauptsache hinzuträgt, nämlich „der sie wie Spreu davonführt“, fällt aus dem Parallelismus heraus und ist auch im Munde Hiobs kaum verständlich; oder gar „gleich dem Wind“, Bu., ist zu frei. Wohl annehmbar erscheint mir Bickells u. a. Vorschlag, in p. 27 zu lesen עֲלֵי־תָם תִּפֹּלוּ. Ist aus וְתִכְרוּ vielleicht וְתַהְכְּרוּ zu machen, vgl. 19 3? — p. 29 ist בָּהּ neutrisch zu fassen.

Der vierte Sinnesabschnitt = 6 30 — 7 7. Nachdem Hiob die Freunde aufgefordert, ihm zuzuhören, schildert er sein Geschick als Beispiel des allgemeinen Menschenloses, in dem Bewußtsein, damit nichts Frevles auszusprechen. In p. 3 ist wohl das erste לי zu streichen. p. 4 hat in MT und noch mehr in LXX allerlei erklärende und ausmalende Zusätze erfahren; der allgemein menschliche Inhalt reizte. 6 30 + 7 1 bilden die erste Strophe: das allgemeine Menschenlos Frondienst. 7 2 3 sind Bestand der zweiten Strophe, speziell das Los Hiobs behandelnd. Strophe 3 = p. 4 5 schildert seine beklagenswerte Pein, in welcher seelischen und körperlichen Verfassung er die לילות עמל verbringt. p. 4 darf nicht mit Du. zu einer Strophe ausgebaut werden, sondern ist auf einen Doppeldreier einzuschränken. Es ist ואמרתי als Interpretament zu streichen und die Zäsur hinter אקום anzunehmen. In p. 5 streiche וגוש עפר und lies וַיִּמַּס. Die vierte Strophe = p. 6 und 7, schnell und hoffnungslos schwinden seine Tage, sind ein Appell an die Freunde, ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. In p. 7 lies זִכְרוּ. Der textlich sehr bedenkliche p. 8 ist hier an unrechter Stelle; vielleicht gehört er an das Ende des Kapitels. Seine Ausscheidung aus logischen und anderen Gründen, vgl. Dillmann, Beer, Bu., trifft gut zusammen mit der Forderung unserer Sinnesabschnitte. Erst jetzt wendet sich Hiob an Gott. Während die beiden voraufgehenden Abschnitte sich mit den Freunden beschäftigen, sind die zwei nächsten an Gott gerichtet.

Der fünfte Sinnesabschnitt = p. 9–16. Rückhaltlos fordert er im Blick auf seinen Hingang ohne Wiederkehr und seine grundlosen Qualen den erlösenden Tod. p. 11^{b} ist als Variante zu $^{a\beta}$ anzusehen und zu streichen. In p. 15 ist mit Du. u. v. a. מעצבותי zu lesen. Die einzelnen Strophen sind, zumal der Text fast unversehrt ist, deutlich erkennbar. Der Unmut steigert sich in dem sechsten Sinnesabschnitt = p. 17–21. Mit bitterem Sarkasmus fragt Hiob Gott: Was willst du von mir und worin besteht meine Sünde? — Die erste Strophe

bilden fraglos p. 17 18. Die nächste besteht aus p. 19 + 20$^{a\beta b}$. Vielleicht ist p. 19 init. למה zu lesen; in p. 20 lies ילין. Ob man למשא ändern solle, etwa in למטרה, wie BH (Beer) anführt, lasse ich dahingestellt. Leider ist der Text hier in Unordnung, so daß ein vollständiger Sinnesabschnitt nicht aufzuweisen ist. Man wird indes, wenn anders die vorhergehenden Abschnitte in Kap. 6 und 7 zu Recht bestehen, auch hier einen achtzeiligen Passus erwarten dürfen. Über sein einstiges Vorhandensein können nur Vermutungen geäußert werden. Die Sachlage ist hier weit ungünstiger als etwa bei dem Passus 4 20—5 7. Du. erklärt die Worte p. 20 init. bis האדם für den wahrscheinlichen Ausruf eines Lesers; m. E. mit Unrecht. Hiob kommt hier auf seine vermeintliche Sünde zu sprechen, vgl. p. 21. Man darf wohl über diesen wichtigen Gesichtspunkt etwas Ausführliches erwarten. Leider liegt der Text der dritten Strophe aber nur in Trümmern vor. Er besteht 1. aus den Worten p. 20^{a} bis האדם, wobei ich keineswegs sagen will, daß das die originale Gestalt des Textes dieser Zeile sei, und 2. aus dem gänzlich fragmentarischen וּמָה p. 21 init. Denn über den Paseq-Strich hinter וּמָה kann ich hier ebensowenig hinweglesen wie in 4 5. Die landläufige Übersetzung „und warum vergibst du nicht" halte ich nicht für zulässig. Dieses וּמָה stand vermutlich ursprünglich in Parallele zu dem מָה vor אֶפְעַל. Der echte Anfang von p. 21 ist leider bei dieser Zusammenschiebung des Textes verloren gegangen. War es vielleicht ein לָמָּה? — Die vierte Strophe würde dann aus diesem p. 21 bestehen. Ich glaube nicht in den Fehler verfallen zu sein, daß ich nur der Richtigkeit der Sinnesabschnitte wegen etwas ins Blaue postuliere. Die Frage: warum vergibst du meine Sünde nicht, verlangt vorher eine motivierte Begründung. Dieselbe ist wohl hier auf der Linie des Gedankens von p. 20: was habe ich dir getan? — zu suchen; müßte aber doch wohl etwas umständlicher ausgeführt sein, als es im vorliegenden Text der Fall ist. Sollte ein solcher Gedanke vielleicht gar absichtlich unterdrückt sein? —

4. Kap. 19.

Diese Rede Hiobs besteht aus drei achtzeiligen Sinnesabschnitten, von denen die beiden ersten ohne Schwierigkeit nachgewiesen werden können; der dritte ist leider wegen der zweifellosen Verderbnis des Textes nicht so leicht erkennbar.

Erster Sinnesabschnitt = 19 2 3 6—11; er wendet sich gegen die Freunde und weist sie darauf hin, wie Gott ihn schwer getroffen habe.

Der Text ist einwandfrei. p. 4 und 5 sind eine in den Text gedrungene Randglosse, die den Zusammenhang zwischen p. 2–3 = Strophe 1 und p. 6 f. = Strophe 2 sprengt. Darin liegt ja ihr Unrecht gegen ihn, daß sie nicht begreifen wollen, daß Gott ihn zu Unrecht im Stich gelassen hat. Ganz abgesehen davon, daß der Sinn dieser Verse fraglich und auch der Text von p. 5 bedenklich ist, vgl. Kommentare; irgendein Leser vermißte eine Bemerkung Hiobs über seine Sünde und fügte eine solche nach 7 20 ein. Der dreiteilige p. 12 ist zu streichen. Vermutlich ein Zitat, das als Stichwortglosse — יחד Entstellung für יחר p. 11 init. — an den Rand geschrieben war. Du. hat ein richtiges Empfinden für die Fremdartigkeit dieser Zeile im Vergleich zu der „schlichten Natürlichkeit" der vorhergehenden Schilderung.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. 13–17 19 21 22 spricht davon, daß er von all den Seinen verlassen sei, und ruft noch einmal das Erbarmen der Freunde an. In p. 13 lies הִרְחִיקוּ, in p. 14 liegt die Zäsur zwischen ומידעי und שכחוני, und גרי ביתי gehört natürlich zu letzterem als Subjekt. In p. 17 lies וְצַחֲנָתִי und streiche p. 18. Was soll dieser Satz zwischen Weib und Kind einerseits p. 17 und dem Kreise seiner Lieben andererseits p. 19? — Nur p. 17 + 19 bilden eine richtige Strophe. Desgleichen ist der an sich schwierige p. 20 hier nicht am Platze. Vielleicht ist p. 20 eine Beischrift zu p. 22 fin. Jedesfalls bilden p. 21 f. eine Apostrophe an die Freunde, die vierte Strophe.

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 23–29 leidet anerkanntermaßen an starker Textverderbnis, die besonders p. 26 27 und 29 betrifft. Hiob gibt in diesem Abschnitt dem Bewußtsein von seiner gerechten Sache Ausdruck und schließt wie im vorigen Abschnitt mit einem Worte an die Freunde, diesmal warnenden Inhalts. Die erste Strophe bilden p. 23 und 24; stelle vielleicht p. 23 hinter ויכתבון die Zäsur und lies mit BH: וְיֻחַקּוּ מלי בספר; in p. 24 lies לְעֵד statt לָעַד. Warum wünscht Hiob diese „Verewigung" seiner Worte? — M. E. sollen sie als Zeugen dienen für das, was er gesagt hat, in dem (bald eintretenden) Falle, wo er nicht mehr da ist. Für diesen Gedanken, daß er bald nicht mehr vorhanden sein werde, vermisse ich den Ausdruck. Ich vermute darum, daß vor p. 25 eine Zeile ausgefallen ist, die von seinem baldigen Ende handelte, eine Zeile, die zugleich den Ausdrücken גֹּאֵל und עָפָר einen lebendigen und konkreten Hintergrund geben würde. Diese jetzt fehlende Zeile zusammen mit p. 25 würden die zweite Strophe bilden. אחרון heißt hier „Bürge", vgl. Perles S. 74. Mit diesem und dem גֹּאֵל ist natürlich Gott gemeint. Während in diesen beiden Strophen

nur von einer Rechtfertigung Hiobs vor der Welt und für die Welt, besonders für die unverständigen Freunde die Rede ist, ohne sein Dabeisein, geht die nächste Strophe = p. 26 und 27 einen Schritt weiter: er, Hiob, selbst wird diese Rechtfertigung irgendwie erfahren. Ich verzichte darauf, p. 26^a zu erklären oder herzustellen. Was in Kommentaren, z. B. Bu., oder Abhandlungen, wie Richter, dazu gesagt ist, läßt die eine Grundvoraussetzung vermissen, daß unser Dichter seine fünf Sinne gehabt hat, und jedesfalls sonst die Gabe ausreichend nachgewiesen hat, sich verständlich auszudrücken. Soweit sich aus dem vorhandenen Text ein Gedanke eruieren läßt, ist es vermutlich der: ich werde Gott schauen, vgl. p. 26 fin. 27^a fin., wenn auch mein irdischer Leib dahin ist, p. 27^b. Von dieser Höhe seines reinen Gewissens wendet er sich an die Freunde, Strophe 4 = p. 27 28, mit einer Warnung. Leider bricht hinter גורו לכם der echte, heile Text ab.

5. Kap. 29—31.

Auch in dieser großen Rede Hiobs läßt sich überall da, wo der Text einwandfrei ist, das Auftreten von achtzeiligen Sinnesabschnitten konstatieren. Leider ist der Text streckenweise in recht korruptem Zustand oder er hat durch Auffüllung gelitten. Die Rede zerfällt in drei Teile, das Einst, das Jetzt und das Bekenntnis. Die beiden ersten Teile sind insofern übereinstimmend gebaut, als sie aus je drei Sinnesabschnitten bestehen.

a) Kap. 29. Erster Sinnesabschnitt = p. 2—9. O wär's wie früher, da Gottes Gnade über ihm war: er reich begütert und von jung und alt, hoch und niedrig gleicherweise geehrt. p. 4 lies בסוֹדְ, Perles S. 89. p. 6 lies für וצור יצוק vielleicht וַיְצוֹק. Die einzelnen Strophen sind leicht erkennbar.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. 10—17 behandelt, kulturgeschichtlich interessant, die frühere Ehrenstellung, die Hiob einnahm im Tor; bei den Gerichtsverhandlungen hatte er das entscheidende Wort, denn er galt als ein Hort der Gerechtigkeit. Diese seine Eigenschaft erweist sich, wieder sehr bezeichnend, in dem Schutz, den er den Armen wider ihre Bedrücker angedeihen läßt. In p. 10 lies wahrscheinlich נאלם für נחבאו. In p. 11 streiche כִּי. Vielleicht ist bei אזן und עין eine Abkürzung anzunehmen und zu beiden Wörtern entsprechend לְשׁוֹנָם das Suffix ם zu ergänzen. Jedesfalls gehört Ohr und Auge, wie vorher die Zunge, den נגידים, den Gerichtsherren. אִשֵּׁר bedeutet hier: jem. recht geben, ist hier ein forensischer Ausdruck,

wie auch הֵעִיד, das soviel heißen muß wie sich für jem. entscheiden. So ähnlich schon H. P. Chajes, note lessicali in giornale della società Asiatica italiana XX (1907) S. 301: dichiarare veridico un uomo e esatte le sue affermazioni. Gewöhnlich schaltet man hinter p. 10 den Passus p. 21–25 ein. Man zerstört dadurch den geschlossenen Gedankenzusammenhang des Abschnittes von der Gerichtsverhandlung und übersieht, daß p. 23–25 gar nicht speziell von einer Gerichtsverhandlung reden. Nur p. 21 f. könnte ohne Zwang darauf gedeutet werden. Ich halte sie für eine erklärende Glosse zu p. 10 f., die an falscher Stelle und in verkehrter Satzfolge in den Text geraten ist. p. 22b steht gegenwärtig an ganz unpassender Stelle. Es muß heißen:

וַיַּחְכּוּ לְמוֹרַעֲתִי ועלינו תטוף מלתי
לִי שָׁמְעוּ וַיִּדֹּמּוּ אחרי דַּבְּרִי לֹא יָשְׁנוּ

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 18–25a hat leider so stark gelitten, daß ich ihn nicht herstellen kann. Er entspricht dem dritten Abschnitt des zweiten Teiles, Kap. 30 24–31. Hiob gibt dem Gedanken Ausdruck, daß er gehofft habe, sich des eben geschilderten Glückes ein langes Leben hindurch bis zur Todesstunde erfreuen zu können. Strophe 1 = p. 18 und 19. Den einzig richtigen Gedanken finde ich bei Beer, der auch von p. 19 Wurzel und Zweig zurückschließt auf einen Baum in p. 18 und darum כחול in כְּנַחַל = Palme ändern will. אגוע „ich werde alt werden". עם־קנו ist mir unverständlich. Die zweite Strophe ist fragmentarisch. Denn p. 23 kann nicht das Pendant zu p. 20 sein, so wenig wie etwa p. 21 oder 22. Lies vielleicht כדוני für כבודי. Das Ganze ein Bild seiner nicht versiegenden Macht. Auf diese beiden Strophen mit den Bildern von der dauernden Lebenskraft und der nicht schwindenden Macht folgt eine Schilderung seiner Beziehungen zu seinen Volksgenossen, und welche Rolle er unter ihnen einst spielte. Die dritte Strophe ist wieder fragmentarisch. In p. 23 lies וַיְחִילוּ und כְּמַלְקוֹשׁ; ein Bild, mit welcher Sehnsucht sie Hiobs Rat oder Fürsorge erwarteten. Die vierte Strophe ist wieder vollständig. In p. 24 streiche לא und lies für לא יפילון vielmehr אבלים ינחם.

b) Kap. 30. Erster Sinnesabschnitt = p. 9–15. Dieser Abschnitt, dessen Text leider größtenteils korrupt ist, handelt von dem Unglimpf, der dem Hiob von den Menschen angetan wird; im Gegensatz zu den Leiden, die er von Gott erfährt, p. 16–23. So richtig auch Bu., von dessen sonstiger Disponierung der Kapp. 29 und 30 ich allerdings abweiche. Strophe 1 = p. 9 und 10 bekundet den Wandel zwischen einst, vgl. besonders 29 24 f., und jetzt. Damals geehrt wie

ein König, heute angespien. Die folgenden Zeilen p. 11—15 init. haben textlich so gelitten, daß ich nichts damit anfangen kann. Erst die letzte Zeile p. 15 ist wieder verständlich.

Zweiter Sinnesabschnitt = p. 16—23, handelt von Hiobs Krankheit und ihren verderblichen Folgen, womit Gott ihn getroffen. Der Text ist im allgemeinen verständlich. In p. 16 streiche עלי wie in p. 17 מעלי. p. 18 verstehe ich nicht. In p. 19 lies vielleicht הוֹרַרְנִי אֵל, in p. 20 עָמַדְתָּ מֵהתבנן. In p. 22 lies מִתֻּשִׁיָּה, in p. 23 תשִׁיבֵנִי.

Dritter Sinnesabschnitt = p. 24—31. Hiobs Hoffen auf bessere Zeit blieb unerfüllt, so sieht er sich einem unabänderlichen, traurigen Geschicke preisgegeben; eine allgemeine Betrachtung, die dem dritten Sinnesabschnitt aus Kap. 29 recht wohl entspricht. In p. 24 lies טֹבֵעַ und לֹא יִשָּׁוֵעַ. In p. 25 lies mit Du. בְּכִי נַפְשׁוֹ und vielleicht לְאֹבֵד. In p. 26 streiche כִּי. In p. 28 ist vielleicht בְּקוֹל zu lesen.

c) Kap. 31. Hier lassen sich ebenfalls achtzeilige Sinnesabschnitte feststellen. Nur sind es gegenwärtig vier statt drei, wie man wohl von Kapp. 29 und 30 herkommend erwarten möchte. Kap. 31 hat zweifellos Auffüllungen erfahren, ebenso wie Kap. 30. Solche Auffüllungen sind p. 1—4 und p. 38—40. Sollte auch p. 23—32 eine solche sein? — Jedesfalls ist der Inhalt dieses Passus kein einheitlicher, und vor allem ist die, wenn ich so sagen darf, Rechtgläubigkeit Hiobs niemals vorher Gegenstand der Betrachtung gewesen, immer nur waren es die religiös-sittlichen Pflichten gegen den Nächsten. Den Übergang von 30 31 zu 31 5 ff. oder besser von 30 24 ff. zu dem 31. Kap. kann ich nicht so schroff finden wie Beer. Eine besondere Überleitung ist nach der ganzen Struktur der Reden nicht zu erwarten. Hiob findet sich nicht in den Wandel seines Geschicks. Ja, wenn ich das und das getan, dann wäre wohl eine Strafe berechtigt. Aber ich habe mich von all diesen Sünden freigehalten. Es ist das Ganze ein gewaltiges Bekenntnis seiner Unschuld im Blick auf sein rätselhaftes Geschick.

Der erste Sinnesabschnitt = p. 5—15 behandelt den allgemeinen Wandel und das Verhältnis zu den Hausgenossen. Strophe 1 = p. 5 6. In p. 5 lies וְתָחֹשׁ. p. 7^{b} ist eine Variante zu p. 7$^{a\beta}$. Strophe 2 = p. 7^{a} und 8. In p. 7 lies מִנִּי דֶרֶךְ. Beide Strophen passen inhaltlich gut zusammen, ebenso wie nachher Strophe 3 und 4. Strophe 3 = p. 9 und 10 betrifft das Weib, wie Strophe 4 = p. 13 + 15 das Hausgesinde. p. 11 und 12 sind Betrachtungen von Lesern. In p. 12 streiche כִּי und lies mit Du. תִּשְׂרֹף.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. 16 17 14 18—22 betrifft die Hilfsbedürftigen. In p. 18 lies גִּדְּלַנִי und נָחַנִי. In p. 20 wahrscheinlich וְלֹא,

in p. 21 בְּלִי־הֶם. Zu der Klarheit und Geschlossenheit des Inhalts dieser beiden Abschnitte will der folgende, dritte nicht recht passen. Aber dieser Umstand ist doch nicht zwingend genug, ihn darum für einen Zusatz zu erklären. Jedesfalls läßt sich ein dritter Sinnesabschnitt von hervorragendem Inhalt noch deutlich feststellen, bestehend aus p. 24 23 26 28 29–32, enthaltend Sünden gegen Gott und Menschen. Vielleicht darf man in diesem Abschnitt noch eine besondere Steigerung erblicken Strophe 1 = p. 24 23. In p. 25 sehe ich eine Variante zu p. 24. In p. 23 lies mit Du. וּפָחַד אֵל יִרְאָתוֹ לִי. Strophe 2 = p. 26 28. In p. 27 sehe ich eine erklärende Glosse zu p 26. Strophe 3 = p. 29 30. Strophe 4 = p. 31 32. In p. 31 streiche יְהִי und p. 32 lies לְאֹרַח. Der vierte Sinnesabschnitt ist leider infolge des korrupten Textes nicht mehr festzustellen. In p. 35 muß etwas ausgefallen sein. Ergänzt man hier, wie es Richter S. 46ff. vorschlägt, mit dessen Ausführungen ich im wesentlichen übereinstimme, so erhält man wenigstens die zweite Hälfte einer Strophe, die erste bleibt fragmentarisch. Das Paseq in p. 34 deutet auf eine Lücke. Doch ist mir, um eine Wiederherstellung zu wagen, der Sinn von p. 34 f. nicht klar genug.

6. Kap. 38 39 40 1–14 42 1–6.

Zu meiner freudigen Überraschung entdeckte ich, daß Du. für 38 4–38 ebenfalls achtzeilige Sinnesabschnitte festgestellt hat. M. E. beginnt die Jahwerede unmittelbar mit p. 4 und verläuft in vier Sinnesabschnitten bis p. 38.

Der erste Sinnesabschnitt = p. 4–11 behandelt Erde und Meer. Zu p. 11 vgl. die Vorschläge in BH.

Der zweite Sinnesabschnitt = p. 12 13a 14a 19 20 16 17 18 21 behandelt das Licht.

Der dritte Sinnesabschnitt = p. 22 23 29 30 24–27 behandelt Schnee und Eis, Wind und Regen. In p. 24 lies רוּחַ für אוֹר. Die Verbesserungsvorschläge in BH sind ohne Rücksicht auf das palästinische Klima gemacht.

Der vierte Sinnesabschnitt = p. 31–38 behandelt die Gestirne.

Aber auch der folgende Passus über die Tierwelt 38 39—39 30 enthält deutlich erkennbar vier achtzeilige Sinnesabschnitte.

Der erste Sinnesabschnitt = 38 39—39 4 handelt vom Löwen und Steinbock, und wie sie für den Nachwuchs sorgen. In p. 41 lies לְטֶרֶב. Diese zweite Strophe ist in p. 41b fragmentarisch.

Der zweite Sinnesabschnitt = 39 5–12 handelt über Wildesel und Wildkuh.

Der dritte Sinnesabschnitt = 39 13 14 15 18 26 27 29 30; am schlechtesten erhalten, bildet einen Parallelpassus zum ersten Sinnesabschnitt und spricht von wilden Vögeln und wie sie sich zu ihrem Nachwuchs verhalten. Den Text in allen Einzelheiten herzustellen, ist nicht mehr möglich.

Der vierte Sinnesabschnitt = 39 19–25 handelt vom Streitroß, ist am Ende p. $_{25}$[b] fragmentarisch.

Nunmehr folgt ein Schlußabschnitt, gleichfalls achtzeilig, = 40 7–14. M. E. ist 40 2 die Beischrift eines Lesers; Jahwe spricht von sich in der 3. Person als שדי und אלוה. Diese Zeile aber mit p. 8 zu verbinden, Du., ist mir wegen des Wechsels der Person unwahrscheinlich; p. 2 ist der Angeredete in der 3., p. 8 in der 2. Person bezeichnet. Der Schlußpassus beginnt m. E. erst in p. 7. Strophe 1 = p. 7 8. Die Hauptsache ist die Frage in p. 8. Strophe 2 = p. 9 10 bedeutet soviel, wie: wenn Du die Macht hast, dann fahr drein. Strophe 3 ist = 11[b] oder 12[a] und seinem verloren gegangenen Pendant + 11[a] 12[b]. Nämlich 11[b] und 12[a] sind fraglos Varianten. Zu ihnen hat ein Pendant gehört, ein Stichus, der verloren gegangen ist. Sieh, spüre auf alles Freche und stürze es; gieß aus usw. Strophe 4 ist = p. 13 14.

Nun folgt die Antwort Hiobs, ebenfalls ein achtzeiliger Passus, bestehend aus 40 3–5 + 42 2–6. Strophe 1 = 40 4 5: ich vermag nicht zu antworten. Strophe 2 = 42 2 3 bis דַּעַת: ich weiß, dir ist nichts unmöglich. p. 3 ist wohl nach 38 2 herzustellen. Strophe 3 = 42 3 von לָכֵן bis 4 fin.: es war unverständig von mir, daß ich sagte: höre, ich will fragen. Strophe 4 = p. 5 6: da ich dich geschaut, bereue ich.

Zur Komposition von Amos 1 3—2 3.

Von

Karl Marti.

Gelegentlich hört man einmal, es gehöre zu dem größten Vergnügen der kritischen Exegeten, kleinere oder größere Bestandteile des massoretischen Textes als sekundär auszuscheiden. In dieser Sage spiegelt sich das Urteil wider, die Lust am Eliminieren trete an die Stelle der Gründe, und wenn diese Freude den Kritiker nicht erfüllte, würde er vielerorts den Text unversehrt und unvermehrt finden, wo er jetzt Ausscheidungen vornehme. Es liegt mir nicht daran, in Abrede zu stellen, daß nachträglich, aber erst nachträglich, ein Gefühl der Freude sich tatsächlich auslöst, wenn der von späteren Zutaten gereinigte Text ein in jeder Hinsicht tadelloses Gebilde aufweist, das in allen Punkten vor dem gegenwärtigen Zustand den Vorzug verdient. Aber nachdrücklich muß ich betonen, daß andere Gründe vorhergehen und nur diese den Exegeten veranlassen können, eine Ausscheidung für notwendig und richtig zu halten.

Wie es also sicher verfehlt wäre, von der Lust zu Ausscheidungen sich leiten zu lassen, so ist es umgekehrt ebenso falsch, die Theorie von der Unversehrtheit des Textes voranzustellen und den Grundsatz zu vertreten, man habe so lange, wie es irgendwie möglich sei, an dieser Theorie festzuhalten. Denn nicht nur entspricht diese Theorie den Tatsachen in keiner Weise, sondern es gehört auch zu den Eigentümlichkeiten des menschlichen Verstandes, daß er das Unzusammengehörigste unter einen Hut bringen und zur Vereinigung der verschiedensten Dinge einen zusammenfassenden Oberbegriff finden kann. Also wenn man etwas so, wie es vorliegt, noch zu erklären weiß oder in den Zusammenhang einzuordnen versteht, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß man wirklich das Richtige getroffen hat.

Es können über Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Textes keine allgemeinen Grundsätze entscheiden, sondern es kommen nur sachliche Gründe in Betracht, und von größter Wichtigkeit ist dazu der Sinn für das wirklich Mögliche, für das Einfache und Natürliche im Unterschied von allem Geschraubten und Komplizierten, Erzwungenen und Erdachten.

Diese Erwägungen sandte ich gerne voraus, weil sie mir von Wichtigkeit erscheinen, um über den ursprünglichen Bestand von Am 1_3—2_3 entscheiden zu können.

Auf ein anderes kleines Beispiel möchte ich aber noch vorher hinweisen, das die Richtigkeit der entwickelten Erwägungen veranschaulichen kann.

Im neuesten Psalmenkommentar von Kittel (1914) wird immer noch כן יתן לידידו שנא in Ps 127_{2b} ruhig übersetzt: *seinen Geliebten gibt es Jahwe im Schlafe*, wobei nicht nur auffällt, daß in unnötiger Weise gegen die Massora לידידו gelesen und *Jahwe* eingesetzt wird, sondern כֵּן vollständig übergangen und unbeachtet geblieben ist und ferner שנא ohne weiteres im Sinne von *im Schlafe* genommen wird, was trotz Ges.-Kautzsch § 118 i gezwungen und von keiner alten Übersetzung empfohlen ist. Es kommt noch dazu, daß der in dieser Interpretation ausgesprochene Gedanke weder an sich in der Lebensanschauung eines israelitischen Frommen begründet noch durch den Zusammenhang nahegelegt ist; denn Schlafen und Nichtstun gelten nirgends im A. T. als Kennzeichen der Frömmigkeit. Darum ist es verwunderlich, daß Kittel es nicht einmal für nötig gehalten hat, die Erklärung von Duhm anzuführen, der nicht aus Lust am Eliminieren, sondern aus triftiger exegetischer Not zur Ausscheidung von שנא als Glosse gekommen ist, wodurch der ansprechende und viel enger im Zusammenhang bleibende Sinn gewonnen wird: *genug* (das Rechte, das Nötige) *gibt er seinem Freunde*, ein Sinn, der sich am besten durch Jesu Worte Mt $6_{31\,32}$ explizieren läßt: *μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν, ἢ τί πίωμεν ἢ τί περιβαλώμεθα; πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.* Bei dieser Fassung tritt auch die Gegenüberstellung von שְׁנָא und כֵּן in ein helles Licht und bekommt כֵּן seine genaue Bestimmung und treffliche Bedeutung. Frägt man aber nach dem Grunde, der zu einer Glossierung mit שנא (in dessen א vielleicht noch ein Zeichen späterer Herkunft erblickt werden kann) geführt habe, so ist nicht lange zu suchen. Duhm erklärt שנא als an unrichtiger Stelle in

den Text geratene Glosse zu שְׁבָה, und daß er damit das Rechte getroffen hat, beweist noch Kittels unrichtiges Verständnis von מאחרי־שבת mit seiner Übersetzung *spät aufsitzen*; diesem Mißverständnis wollte gerade die Glosse שנא vorbeugen und unterstreichen, daß es sich nicht um ein langes Sitzenbleiben wie Jes 5 11, sondern um ein spätes sich Zur-Ruhe-niedersetzen handelt. Diese Emendation bringt neben der genaueren Begriffsbestimmung von בֵּן nachträglich noch die Freude, daß auch metrisch v. 2b jetzt viel besser in das Schema paßt, und vielleicht ist noch die Extrafreude nicht ganz unangebracht, nunmehr in v. 2b und ganz besonders in dem בֵּן irgendwie eine Parallele nach Inhalt und Wortlaut zu dem vielumstrittenen ἐπιούσιος Mt 6 11 und Lk 11 3 zu besitzen.

In dem Abschnitt Am 1 3—2 3 vom Gericht über die Nachbarn Israels handelt es sich nicht nur um die Ausscheidung einzelner Glossen, von denen ich hier jetzt absehe, sondern ganzer kleinerer und größerer Komplexe, die als spätere Einschübe in den ursprünglichen Textbestand anzusprechen sind. In meinem Kommentar zum Dodekapropheton (1904) habe ich als solche Fremdkörper die Worte gegen die Philister (1 6–8), gegen Tyrus (1 9 10) und gegen Edom (1 11 12) erklärt; für die beiden letzten Stücke hatte ich verschiedene Vorgänger, die mit mehr oder weniger großer Bestimmtheit dasselbe Urteil gefällt hatten. Es blieben somit als echte Worte des Propheten Amos die Drohungen gegen Damaskus (1 3–5), gegen die Ammoniter (1 13–15) und gegen die Moabiter (2 1–3). Duhm hat seither dieselbe Ansicht ganz bestimmt und deutlich vertreten (vgl. Die Zwölf Propheten In den Versmaßen der Urschrift übersetzt 1910 und Anmerkungen zu den zwölf Propheten, Sonderabdruck aus ZAW 1911), und selbst die Pariser Bibelgesellschaft, was nicht unerwähnt bleiben soll, hat die Gründe für die Ausscheidung der genannten Stücke anerkannt; sie stellt nämlich in ihrem als Probe und Extrait de la Bible du Centenaire herausgegebenen kleinen Hefte Le livre du prophète Amos (Paris 1913) S. 2 f. die Verse 6—12 des 1. Kapitels in Klammern, um ihren sekundären Ursprung deutlich zu machen. Es konnte somit scheinen, daß in bezug auf diesen Abschnitt Am 1 3—2 3 und seine Zusammensetzung ein gesichertes Resultat gewonnen sei, auch wenn Sievers und Guthe die Bedrohung der Philister (1 6–8), z. T. von metrischen Gesichtspunkten aus, für Amos festhalten wollten (s. Ed. Sievers und H. Guthe, Amos Metrisch bearbeitet. Nr. III des XXIII. Bandes der Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften. Leipzig 1907). Nun

hat aber jüngst mein Freund, Prof. Ludwig Köhler in Zürich, in der Schweizerischen Theolog. Zeitschrift 1917, 1 eine Artikelreihe über Amos begonnen und in dem ersten Artikel (a. a. O. S. 10—21) die Ursprünglichkeit der drei beanstandeten Drohworte verteidigt.

Es ist darum kaum unzeitgemäß, auf die Frage nach der Echtheit von Am 1 6–12 zurückzukommen und die Argumentation der Bestreitung und Verteidigung näher anzusehen. Dabei liegt mir nicht daran, in allen Einzelheiten auf die Exegese des ganzen Abschnittes einzugehen, sondern kurz einige methodologische Fragen zu erörtern und die Tragfähigkeit der Gründe zu prüfen.

Darf ich kurz die Gründe wiederholen, die ich in meinem Kommentar gegen die Herkunft von Am 1 6–12 aus der Zeit des Propheten Amos aufgeführt habe, so sind es in der Hauptsache folgende:

1. Die „historische Situation", die in diesen Versen vorausgesetzt wird, ist nicht die zur Zeit des Propheten Amos, so besonders im Drohwort gegen die Philister 1 6–8 und gegen Edom 1 11 12; denn die Philisterstadt Gat, die nicht erwähnt ist, während die vier anderen Städte mit Namen erscheinen, scheidet erst 711 mit der Zerstörung durch Sargon aus der Geschichte, und der den Edomitern gemachte Vorwurf der grausamen und erbarmungslosen Verfolgung der Israeliten widerspricht den Tatsachen der alten Geschichte und ist erst nach dem Exil verständlich.

2. Die Drohworte gegen Tyrus und Edom weisen im Vergleich mit den anderen Drohworten, die eine zehnzeilige Strophe bilden, einen fragmentarischen Charakter auf.

3. Die Verse 6–10 lassen die Originalität des Propheten Amos vermissen und weisen dafür einen engen Parallelismus mit Joel 4 4–6 auf.

4. Durch die Ausscheidung von v. 6–12 wird a) die Reihenfolge der bedrohten Völker eine natürliche (Damaskus, Ammon, Moab, Israel), während ohne dieselbe die der Geographie widersprechende Anordnung unverständlich bleibt (Damaskus, Philistäa, Tyrus, Edom, Ammon, Moab), und b) die Einteilung des ersten größeren Zusammenhanges im Buche Amos eine wohlüberlegte. Denn innerhalb 1 3—2 16 sind dann sechs echte Zehnzeiler zu unterscheiden, von denen drei auf die Nachbarn und drei auf Israel gehen, das im Mittelpunkt der Reden Amos' steht und dem vor allem die Gerichtsdrohung gilt.

Daß diese Argumente in einzelnen Stücken sich verbinden, dient dazu, den Beweis zu verstärken, so daß man, wenn man das Ganze ansieht, von einem Kumulativbeweis reden kann.

Nun ist es auffallend, daß Ludwig Köhler in seinen Gegenbemerkungen von der geographischen Unordnung keine Notiz nimmt. Entweder hat er sie übersehen oder, was doch wahrscheinlicher ist, da ich sie S. 158 hervorhebe, als belanglos betrachtet. Darin wird sich die Anschauung kundtun, daß es bei einem alttestamentlichen Schriftsteller nicht auf geographische Ordnung ankomme und er souverän nach eigenem Ermessen die Reihenfolge wählen könne. Demgegenüber gilt es aber daran zu erinnern, daß in manchen Fällen die Beachtung der geographischen, wie überhaupt der einfachen sachgemäßen Ordnung der Weg ist, um zu unzweifelhaft richtigen Textverbesserungen zu gelangen, vgl. z. B. Sach 2 2, wo die verkehrte Reihenfolge die Glosse *Israel und Jerusalem* oder mindestens *Israel* deutlich erkennen läßt. Und es ist doch, wo es sich um die Aufzählung der Nachbarn Israels handelt, nicht der reinen Willkür eines Schriftstellers überlassen, ganz nach Belieben die Namen zu mischen, von Damaskus nach Gaza, dann nach Tyrus und von da wieder in den Süden nach Edom, und endlich nach Ammon und Moab hinüber zu springen. Es müßten ganz besondere Gründe für die außergewöhnliche Reihenfolge vorliegen; aber solche sind nicht zu erkennen. Das Gericht, das der Prophet in Aussicht stellt, ist nicht ein imaginäres Wetterleuchten im ganzen Umkreis des Horizontes, sondern deutlich der wirkliche Heranzug der assyrischen Heeresmacht, für die der Weg über Damaskus, Ammon und Moab nach Israel allein der gegebene war, während dazwischen Diversionen nach Gaza, Tyrus und Edom ausgeschlossen waren. Es heißt darum, sehr geringe Anforderungen an einen alttestamentlichen Schriftsteller stellen, wenn man ihm nicht einmal die Befolgung dieser nächstliegenden und einfachsten Regeln zutraut, und es ist größere Pietät und Achtung gegenüber dem Autor, wenn man derartige Verstöße gegen die einfachsten und natürlichsten Erfordernisse einer klaren Darstellung nicht ihm zur Last legt. Man kann nicht einwenden, daß sich diese Überlegung ebensosehr gegen den Interpolator wie gegen den Autor richte, also unwirksam sei. Denn es ist etwas total Verschiedenes, ob ein originaler Autor ein lebendig vor seinen Augen stehendes historisches Ereignis zum voraus ankündigt, oder ob ein Schriftgelehrter nur einem dogmatischen Glaubenssatz oder einer Theorie in seiner Darstellung folgt. Der erstere ist an die Wirklichkeit gebunden und muß sich im Rahmen des Möglichen bewegen; der letztere dagegen kann sich von einer Theorie leiten lassen, die ihm gegeben ist und die er unbekümmert um die tatsächlichen

Schwierigkeiten durchführt. Im besonderen Fall, der hier vorliegt, lag ihm einerseits die Theorie eines allgemeinen Weltgerichts im Sinn, darum mußten alle Nachbarn Israels getroffen werden, und mit der Einfügung der drei von Amos nicht genannten Nachbarn gewann er mit Juda und Israel, die er als eins rechnete, die beliebte Siebenzahl der bestraften Völker. Und andererseits erfüllte ihn die Theorie, daß ein Prophet nicht nur das Schicksal eines Teiles der Völker vorausgewußt haben müsse. Darum konnte er ruhig die Liste der Nachbarn ausfüllen. Es ist deshalb bei dem Urteil zu bleiben, daß die unglaubliche und ungeheuerliche Reihenfolge ein Zeichen für die Nichtursprünglichkeit der drei Strophen über Gaza, Tyrus und Edom ist.

Das Argument, daß die echten Stücke der historischen Situation des Amos nicht widersprechen dürfen, kann Ludwig Köhler natürlich nicht bestreiten. Aber er findet sich nun in anderer Weise mit den Momenten ab, die als gegen die historische Situation des Amos sprechend hervorgehoben werden. Die auffallende Nichterwähnung Gats in dem Drohwort gegen die Philister erklärt er mit der Möglichkeit, daß Amos „mit Absicht nicht auch Gath noch nenne, um den Spruch nicht noch mehr zu schwellen. Seine Hörer aber konnten an Gath denken, als er sagte ‚und der letzte Philister wird umkommen'". Das heißt aber doch nichts anderes, als eine unbequeme Tatsache mit leerer Vermutung aus der Welt schaffen, doppelt unglücklich, weil in der philistäischen Pentapolis, die bis 711 bestand, nicht willkürlich eine Stadt übergangen werden durfte, und weil gerade in diesem Spruch neben den entlehnten Formeln die Namen die Hauptsache sind. Der den Edomitern gemachte Vorwurf, gibt Ludwig Köhler zu, „ist in der Tat nach dem Exil durchaus verständlich". Aber diese „Einräumung" soll nicht weit tragen, denn von der alten Geschichte wüßten wir überhaupt wenig. Das ist wiederum eine Berufung auf das Unbekannte und Unfaßbare, um einem Schluß auszuweichen, der eine bestimmte Fixierung zugegebenerweise empfiehlt, da das Verhalten der Edomiter, wie es hier deutlich und nicht in allgemeinen schablonenhaften Sätzen geschildert ist, gegen die Israeliten erst in der Zeit des Exils und nach dem Exil nachweisbar ist. Bei solchen Einwendungen wäre es besser zu erklären, es sei mit dem Argument, daß bei einem Autor die historische Situation seiner Tage vorauszusetzen sei, nichts anzufangen, und es sei einfach bei einem alttestamentlichen Schriftsteller, wann er auch schreibe, alles möglich.

Dem zweiten Argument, daß der fragmentarische Charakter der

Sprüche über Tyrus und über Edom für ihre Nichtursprünglichkeit zeuge, wird von Ludwig Köhler schlankweg sein „Unglaube an Strophen von strenger Gleichheit" entgegengestellt. Über eine solche leichte Bestreitung darf man sich billig wundern. Hier handelt es sich bei der Frage nach der Gleichheit der Strophen doch wahrhaftig nicht um Glauben oder Unglauben. Es ist doch einfach eine Tatsachenfrage und es gibt hier kein allgemeines apodiktisches Urteil. Nun liegt die Tatsache, die nicht aus der Welt zu schaffen und auch durch Unglauben nicht zum Verschwinden zu bringen ist, vor, daß wir im Alten Testament bei Propheten und Psalmen poetische Literaturstücke besitzen, welche aus gleichmäßigen Strophen bestehen. Daß diese Gleichmäßigkeit nicht auf Einbildung beruht, ist in mehr als einem Stück durch den regelmäßigen Refrain oder durch andere äußere Kennzeichen bewiesen. Also man glaube es oder glaube es nicht, es gibt gleichmäßige Strophen im Alten Testament. Es sei sofort beigefügt, daß damit nicht das Gesetz aufgestellt ist, es müsse jede Dichtung aus gleichmäßigen Strophen bestehen. Es läßt sich sehr gut eine regelmäßige Abwechslung von längeren und von kürzeren Strophen denken; es kann z. B. immer auf einen Vierzeiler ein Dreizeiler folgen, wenn man dann nicht lieber von einem Siebenzeiler sprechen will, oder es kann irgendeine andere Variation vorliegen, nur daß auch in dieser Variation eine Regel herrschen wird.

Mit dieser sicheren Tatsache, daß wir im alttestamentlichen Texte viele poetische Stücke mit „Strophen von strenger Gleichheit" besitzen, gehe man nun an Am 1 3 — 2 16. Alsbald erkennt man, daß folgende zehnzeilige Strophen vorliegen, die mit כֹּה אמר יהוה eingeleitet und mit אמר יהוה beschlossen sind: 1. über die Frevel von Damaskus 1 3–5; 2. über die Frevel Ammons 1 13–15 und 3. über die Frevel Moabs 2 1–3. Liest man weiter, so fällt es auf, daß 2 6–16 ein Abschnitt folgt, der dieselbe Einleitungsformel und dieselbe Schlußformel aufweist (2 16 ist mit Duhm אמר für נאם zu lesen) und über die Frevel Israels handelt, und daß dieser Abschnitt, wenn er von den unverkennbaren Zutaten gereinigt ist, ebenfalls drei Zehnzeiler umfaßt. Daß diese Gleichmäßigkeit auf Zufall beruhe, wird schwerlich jemand annehmen; also geht sie auf den Willen des Autors zurück, der drei Zehnzeiler den Nachbarn und drei dem israelitischen Volke widmete und noch genau den Passus für jedes der vier Völker in gleicher Weise abgrenzte. Ist es nun so unberechtigt, die Ungleichmäßigkeit der Strophen über Tyrus 1 9 f., über Edom 1 11 f. (die ebenfalls kürzere, nur

acht Zeilen aufweisende Strophe über Juda 2 4 5 gehört auch nach Ludwig Köhler nicht Amos) als einen Hinweis auf spätere Herkunft zu werten? Zu der Kürze kommt noch das Fehlen der Schlußformel אמר יהוה hinzu. Wenn nicht noch andere Gründe den Schluß auf Unechtheit unterstützten, so könnte man allenfalls mit der Annahme auskommen, daß die Strophen vielleicht Amos gehören, aber verstümmelt überliefert seien. Doch auch die Zehnzeiligkeit allein kann noch nicht als Zeichen der Hand des Propheten Amos gelten. Der Spruch über die Philisterstädte 1 6–8 weist zehn Zeilen auf, aber ist doch als spätere Einfügung zu erklären (s. o.); hier hat der Interpolator sich noch die Mühe genommen, dem Schema des Amos zu entsprechen, während er nachher rascher zufrieden war. Übrigens verrät sich doch auch hier noch in der ungleichen Form der Unterschrift אמר אדני יהוה (v. 8) die Herkunft von anderer Hand. Auf alle Fälle ergibt sich, daß Metrik und Strophik als Mittel zur Beurteilung und zum Verständnis des Textes nicht geringschätzig zu behandeln sind; aber sie dürfen nicht blindlings und ohne Überlegung gehandhabt werden.

Das dritte Argument, daß in 1 6–10 die Originalität des Propheten Amos fehle und dagegen ein enger Parallelismus mit Jo 4 4–6 erscheine, erfordert nur ein kurzes Wort. Seine Berechtigung lehnt Ludwig Köhler ebenfalls ab, Jo 4 4–6 mache auf ihn eher den Eindruck einer „Zusammenfassung, entstanden unter Benutzung von Am 1 6–10, denn umgekehrt"; darüber ist nicht zu streiten. Weiter sagt er: „Es mag auch sein, daß Amos sonst ‚kraftvoller zu variieren versteht'. Indessen sei einmal die Annahme gewagt, daß hier seine Kraft erlahmte. Das ist denkbar, es kommt vor, und ein kritisches Messer ist ein solches Stilurteil niemals." Also auch diesem Argument gegenüber die Zuflucht zu einer vagen Annahme, die Flucht ins Unbekannte: „Das ist denkbar, es kommt vor".

Dann ist aber nicht nur bei Gott, sondern auch bei den Menschen alles möglich und jeder Versuch aufzugeben, die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Charakters eines Propheten wie Amos zu erkennen. Zu diesem Verzicht bin ich aus Ehrfurcht vor den großen Männern, von denen die alttestamentlichen Schriften Zeugnis ablegen und Kunde geben, nicht fähig, und dabei bin ich erst überzeugt, es an der rechten Pietät der Schrift gegenüber nicht fehlen zu lassen.

Möchten diese kurzen schlichten Ausführungen vor allem auch den Beifall des Mannes erringen, dessen Ehrung den willkommenen Anlaß bot, sie niederzuschreiben!

Indogermanen in Kanaan?

Von

Johannes Meinhold.

Es ist bekannt, daß CHAMBERLAIN in seinem Buche über die Grundlagen der Kultur des 19. Jahrhunderts,[1] die Behauptung aufgestellt hat, daß Jesus ein Arier war. Seine ganze Art mutete CHAMBERLAIN durchaus unsemitisch an, dünkte ihn eher griechisch zu sein. Dieser Einfall des geistreichen Dilettanten ist von den Fachleuten mit Recht fast allgemein zurückgewiesen worden.[2] Es kommt auch wirklich nicht soviel darauf an, welches Blut jemand von seinen Urahnen her in den Adern hat: die Umgebung, in der er aufwächst, die Kultur, die ihn umgibt, die geistige Luft, die er atmet, das ist's doch, was ihn bildet, was seiner Art die Farbe, den Charakter verleiht.

Anders steht es um die Frage nach der Entstehung eines Volkes. Da ist's von großer Bedeutung festzustellen, aus welchen Teilen es zusammenwuchs, welche Mischungen es im Verlauf seiner Geschichte mit anderen Völkern erlitten hat. Nur durch Eingehn auf diese Probleme wird man ein volles Bild von den Gründen seiner Eigenart und seiner besonderen geistigen Entwicklung gewinnen können. Es ist leicht verständlich, daß man bei dem Volke, das von allen semitischen Nationen den tiefsten Einfluß auf die Menschheit ausgeübt hat, bei Israel, schärfer nach den Urelementen fragt, aus denen es entstand, und auch festzustellen sucht, mit welchen Völkern und Volksteilen es im Verlauf seiner Geschichte zusammenschmolz. Daß man seit alters besonders auf Ägypten hinwies, lag nahe genug. Das Alte Testament führte ja selbst darauf. Gewiß hat man seinerzeit diesen Einfluß stark

1) S. 266ff. Bd. I der Volksausgabe.

2) Doch erinnere ich mich, daß PAUL HAUPT auf dem Orientalistenkongreß in Kopenhagen lebhaft für die These der arischen Abkunft Jesu eintrat.

überschätzt, die israelitische Religion gar nur als Absenker der ägyptischen ansehen wollen. Davon ist man fast überall zurückgekommen. Aber eine Gegenbewegung durfte und darf nun nicht dazu führen, diesen Einfluß gar zu gering zu werten. Ägypten war doch das nächste große Land eigener und überlegener Kultur, und es ist bei den innigen und nie ganz abreißenden Beziehungen zwischem ihm und Kanaan seit der ältesten Zeit bis in die Ptolemäerperiode hinein ganz selbstverständlich, daß Spuren davon in der Geschichte und geistigen Art Israels zu finden sind.

Daneben kam die Berührung mit babylonischer und assyrischer Kultur. Die Übertreibung, daß Kanaan einfach „eine Domäne babylonischer Kultur" war,[1] macht heute kein besonnener Forscher mit. Alles und alles nach Weise von Winckler oder Jensen u. a. von dort her ableiten — heißt die Geschichte Israels unverständlich machen. Wie würde es sich dann erklären, daß Israel und nicht das Zweistromgebiet der Welt eine so tiefe und geläuterte Religion geschenkt hat, der Art man sie trotz allen Bemühens weder in Ägypten noch im Zweistromgebiete entdeckte? Und gerade dadurch hat sich Israel weit über Babel und Ägypten hinaus um die Menscheit verdient gemacht. Das aber hindert nicht anzuerkennen, daß auch Babylonien sehr stark und tief auf die politische wie geistige Entwicklung in Kanaan und Israel eingewirkt hat.

Aber der ägyptische, der babylonisch-assyrische Einfluß genügt nicht zur Erklärung der Sonderart der Bewohner Kanaans. Innerhalb der semitischen Völkerfamilie nehmen die Israeliten doch eine ganz eigene Stelle ein. Schon körperlich unterscheiden sie sich nach Luschan[2] deutlich von den Vollblutsemiten, was sich aus der Mischung mit kleinasiatischen Völkern erklären soll. Hat aber Eduard Meyer recht mit seiner Behauptung, daß der jüdische Typus schon im vierten Jahrtausend auf ägyptischen Denkmälern nachweisbar sei,[3] dann wäre eine Mischung kleinasiatischer und semitischer Horden schon in dieser Zeit in Kanaan anzunehmen. Da läge es nahe genug, die vorkanaanäische Bevölkerung in Kanaan als solche Kleinasiaten anzusprechen. Denn daß diese noch auf recht primitiver Stufe lebenden sei es in Höhlen, sei es in Hütten einfachster Art hausenden Bauern

1) Friedr. Delitzsch, Babel und Bibel[1], S. 31.
2) Archiv für Anthropologie XIX, 1890.
3) Geschichte des Altertums[2], S. 348 ff.

Nichtsemiten waren, scheint nach dem Befunde der Ausgrabungen namentlich in Gezer[1] gewiß. Nach den Skeletten war es eine kleine, hagere Rasse von Menschen, die wir in der untersten Schicht finden, deutlich von den größeren Gerippen der nächsten Schichten zu unterscheiden. Das für die Semiten charakteristische prominente Nasenbein, der längliche Gesichtsschnitt, wie er noch heute bei den Fellachen Palästinas auffällt, fehlt jenen Menschen vollkommen.

Es fragt sich, ob man imstande ist, diese Bewohner einer größeren Völkergruppe anzugliedern. Kittel ist dazu geneigt, sie der arisch-indogermanischen Familie zuzuweisen, wobei er denn die verhältnismäßige Kleinheit — für die Indogermanen gegenüber den Semiten gewiß kein bezeichnendes Merkmal — als „Eigenart ihres besonderen Stammes oder Zweiges innerhalb eines größeren Ganzen" ansieht.[2] Die Sitte der Leichenverbrennung, für diese Zeit in Gezer und wohl nicht nur da bezeugt, führt nach ihm jedenfalls von Semiten ab und läßt an Indogermanen denken. Auch die megalithischen Denkmäler (Dolmen, Menhire, Kromlechs, „Königstraßen" und kyklopische Mauern) auf dem Gebiet des Arisch-Indogermanischen bekannt genug, führen für die Erbauer dieser Denkmäler von den Semiten ab zu den Indogermanen. Es sei, so Kittel, denn wohl anzunehmen, daß etwa im vierten Jahrtausend dort lebende Indogermanen, die der Sitte der Leichenverbrennung huldigten, allmählich bei weiterer Entwicklung zur Leichenbestattung übergingen. Wenn wir dann später bei ihnen wieder die Leichenverbrennung finden, so erkläre sich das aus einer neuen Betrachtungsweise. Man verbrenne oder vernichte nicht wie in alter Zeit die Leiche, um den Toten unschädlich zu machen, sondern wohl, um seine Seele rascher dem Hades zuzuführen (S. 46).

Diese von Kittel übrigens durchaus mit der nötigen Zurückhaltung ausgesprochenen Vermutungen bieten nun doch zu mancherlei Bedenken Anlaß. Indogermanen um 3000 oder schon vorher in Kanaan ansässig, das ist doch wohl höchst unwahrscheinlich. Und der einzige Grund, den Kittel für indogermanische Herkunft der ältesten Bewohner von Gezer wie Megiddo und anderer Orte geltend macht, ist doch die Sitte der Leichenverbrennung. Zugegeben, daß wir in Gezer ein von den ersten Bewohnern hergerichtetes Krematorium, das älteste bisher

1) Macalister, Quarterly Statement Palestine Exploration Fund 1902, 347 ff.; Thiersch, Archäol. Anzeiger 1909, S. 354.

2) Kittel, Geschichte des Volkes Israel[2], I, S. 44.

bekannte der Welt, haben;[1] zugegeben auch, daß diese Sitte sich hier und da noch in die semitische Zeit erhalten haben mag, besonders beim gemeinen Manne:[2] semitisch ist sie jedesfalls nicht. Weder die Babylonier noch die Aramäer wie Araber kennen die Leichenverbrennung. Und wenn die Semiten in Kanaan sie von den Vorbewohnern nicht übernommen oder doch bald abgestellt haben, so erklärt sich das wohl aus dem Gefühl heraus, daß Verbrennung der Leiche dauernde und vollkommene Vernichtung des Verstorbenen bedeutet.[3]

---

1) Macalister, a. a. O.; Thiersch, a. a. O.

2) So Thomsen, Palästina und seine Kultur in fünf Jahrtausenden, 1909, S. 49.

3) Die Israeliten kennen Lebendig-Verbranntwerden als Strafe für schwere Vergehen (Gen 38 24 Lev 20 14 21 19). Auch Sünden kultischer Art straft Jahwe durch den Feuertod (Lev 10 1 ff. 16 25). Das Böse soll auf diese Weise vollkommen aus Israel beseitigt werden. Aus diesem Gefühl heraus hat ein Späterer der Steinigung des diebischen Achan noch die Verbrennung hinzugefügt (Jos 7 25); vgl. auch in dem Peregrinus des Lucian K. 24: an Tempelräubern und Mördern vollzieht man zuweilen auf richterliche Erkenntnis die Feuerstrafe. — Gewiß wird wie bei all den alten Bräuchen so auch für die Leichenverbrennung zunächst das religiöse Empfinden, nicht kluge Überlegung (z. B. Rücksicht auf den Mangel an Brennstoff in dem holzarmen Lande) zur Erklärung herangezogen werden müssen. — Auffallend ist die Bemerkung in 1 Sam 31 12 f., daß die Bewohner von Jabesch den seines Hauptes beraubten Rumpf des Saul und die Leichname seiner Söhne von der Stadtmauer Bet-Schans heruntergenommen, verbrannt und beerdigt hätten. Wenn der Chronist die Worte דַּיִּשְׂרְפוּ אוֹתָם in 1 Sam 31 13 nicht bringt, so geschah das doch wohl, weil selbst er an einer solchen Schändung des Saul Anstoß nahm, wenn er ihm auch sonst nicht geneigt ist. In der Tat werden die dankbaren Jabeschiten (1 Sam 11) den Saul sicher nicht noch an seiner Leiche haben treffen wollen! Sie begehen vielmehr eine Tat pietätvoller Dankbarkeit. Der Vorschlag Klostermanns, den Budde und Nowack zu der Stelle annehmen, zu lesen: וַיִּסְפְּדוּ לָהֶם, für den dann doch besser ויספדו עליהם zu lesen wäre, hilft der Stelle nicht. Die „Leichen“ (הַגְּוִיֹּת) nehmen sie herab, die „Gebeine“ (העצמות) beerdigen sie. Dazwischen paßt das Verbrennen der Fleischteile, so daß nur Gebeine übrig sind, nicht aber eigentlich die Leichenklage. War von der ursprünglich die Rede, so versteht man die Auslassung bei dem Chronisten nicht. Diese geht doch wohl auf das Mißverständnis der Chronik zurück, als sei Verbrennen immer ein Schänden. Aber es ist hier doch, wie auch anderswo vielfach (Inder), im Grunde ein Beseitigen des Unreinen. Es handelt sich m. E. hier nur um die Entfernung der schon stark in Verwesung übergegangenen Fleischteile, die durchs Feuer weggenommen werden. Sie stehlen die Leichen bei Nacht (2 Sam 21 11 f.), reinigen sie durchs Feuer von den ekelhaften zersetzten und verwesten Teilen, sammeln die Gebeine sorgsam und legen sie in das Grab.

Wenn wirklich die vorsemitische Bevölkerung Kanaans die Sitte der Leichenverbrennung hatte, dann ist's gewiß, daß wir es bei ihr nicht mit indogermanischen Menschen zu tun haben.[1] Die Entwicklung der Bestattungssitten läßt sich hier namentlich auf Grund der germanischen Altertumskunde ziemlich klar überschauen. In der älteren Steinzeit, also vor 3000 wurden „die Leichen wohl ohne besondere Sorgfalt, jedenfalls ohne einen bestimmten Apparat von Zeremonien in die Erde verscharrt". „Dementsprechend waren die Vorstellungen vom jenseitigen Leben sehr schwankend und unsicher".[2] In der jüngeren Steinzeit muß sich der Glaube durchgesetzt haben, daß die Seele nach dem Tode des Menschen noch weiter lebe und vornehmlich bei seinem Körper zu finden sei. Um sich also gegen diese Seele zu schützen, ging man dazu über den Körper zu ehren, versuchte ihn länger zu bewahren, worin ja denn bekanntlich die Ägypter unerreichte Meister geworden sind. So baute man Steingräber aus mächtigen Steinblöcken zum Schutze der Leichen, legte diese auch wohl auf Kiesel, um die Verwesung etwas zurückzuhalten. In diesen Steingräbern (Dolmen) zündete man Feuer an, um die Seele des Verstorbenen durch Wärme und Opfer anzulocken, legte Waffen und Gaben nieder, die der Seele den Aufenthaltsort hier besonders lieb machen, sie vom Herumfliegen und Beunruhigen der Lebenden zurückhalten sollten. Auch wurden der Leiche wohl Fußfesseln angelegt, um so das Umherschwärmen der Seele zu verhüten.[3] Aus der kleinen Steinstube (Dolmen) entwickelten sich dann die Riesenstuben, wie sie vor allen in den nordischen Ländern vorhanden sind.

Wenn nun gegen Schluß des Neolithikums diese Steingräber den sogenannten Kistengräbern Platz machen, die Zugänge fortfallen, wenn in den „Muldengräbern", in den mit vielen Gräbern versehenen Mulden über den Leichen Erde und Steine zum Verschluß verwendet werden,

1) Die Ansicht von Kittel a. a. O. S. 46 Anm. 2, daß die Indoarier erst Verbrennung hatten, dann Bestattung und schließlich wieder die Verbrennung ausübten, ist nur aus seiner Annahme zu erklären, daß jene ältesten Bewohner Indoarier waren. Aber 1. die Unterscheidung, daß das erste Verbrennen die Unschädlichmachung, das zweite die Befreiung für den Hades habe bewirken sollen, führt zu nichts. Eintritt und ewige Fesselung an die Unterwelt ist Unschädlichmachung. 2. Die Leichenverbrennung ist bei den Indoariern erst weit später Sitte geworden, jedenfalls nach 2000 v. Chr.

2) Sophus Müller, Nord. Altertumskunde, 1897, I S. 368 f.

3) Zimmer, Altindisches Leben S. 402 f. Kaufmann, Deutsche Altertumskunde S. 83.

so ist der Grund nicht ganz klar. Es mag wohl sein, daß man glaubte, den Toten also dauernd unter die Erde zu verbannen.[1] Aber auch das Verfahren schien nicht genügend, nicht gründlich genug. Und so kam denn die Sitte der Leichenverbrennung auf. Der Ursprungsort dieser Sitte, von dem sie dann sich dahin verbreitet hätte, ist nicht festgestellt. Nach Eduard Meyer sei sie von dem am Dniestr und Dniepr wohnenden Volksstämmen ausgegangen (2500—2000 v. Chr.).[2] Jedenfalls hat auch die ägeische Kultur sie noch nicht gekannt, während Homer Leichenverbrennung als das Gewöhnliche voraussetzt.[3] Ebenso ist bei den Italikern[4] Verbrennung auf die Bestattung gefolgt. Ob nun die Verbrennung mit den Graburnen von Griechenland über Italien zu den Germanen gekommen[5], oder aber aus dem Donaugebiet direkt übernommen wurde, ist zweifelhaft, tut auch nichts zur Sache.

Wichtiger ist die Frage, ob mit der Verbrennung auch ein anderer Glaube betr. des Verhältnisses von Leib und Seele verbunden ist. Das scheint doch in der Tat der Fall. Bisher war die Seele irgendwie an das Grab des Verstorbenen gebunden. Und es galt als Pflicht der Pietät und auch der Klugheit, ihr dort zu opfern und wohlzutun, was vor allem durch ehrenvolle Bestattung, möglichste Bewahrung der Leiche und Qpfer geschah. Daß eine solche Bewahrung nicht auf die Dauer anging, konnte ja nicht verborgen sein. Was aus der Seele dann wurde, ist nicht ganz klar. Ihr Kult mußte ja allmählich aufhören, vermutlich nahm man an, daß sie selbst dann auch abstarb. Der Gedanke an eine Unterwelt, einen Versammlungsort aller Manen liegt hier doch wohl fern.[6] Er scheint mit der Leichenverbrennung

---

1) So Kaufmann a. a. O. S. 85. Nach S. Müller a. a. O. S. 369 habe man den „Glauben an die Fortdauer des Seelenlebens aufgegeben, ohne etwas anderes an seine Stelle setzen" zu können.

2) G. d. Altertums[2] S. 536 ff. Er stützt sich auf die Ausführungen von E. v. Stern, Die prämykenische Kultur in Südrußland, 1906, Trudy des XIII. archäol. Kongresses. Doch sind Zweifel erlaubt, ob die Vorführungen daselbst wirklich schlagend sind.

3) Siehe Rohde, Psyche S. 26.

4) Cicero de legibus II, 22. 56; Plinius, historia naturalis 7, 54.

5) Kaufmann a. a. O. S. 85.

6) Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 83 f. Auch bei den Indern ist Leichenverbrennung schon im zweiten Jahrtausend bezeugt. Daneben ist aber immer die Bestattung der unverbrannten Leiche Sitte gewesen. Auch hier ist die Verbrennung das Spätere. Sie scheint sich aber nicht vollkommen durchgesetzt zu haben. Wenn bei ihnen (wie auch bei den Skythen Herod. IV, 72)

verbunden zu sein.[1] Was diese für die Griechen wenigstens bedeutet, hat Rohde in seinem klassischem Werk unwiderleglich klargelegt. Solange der Leib nicht verbrannt ist, kann die Seele nicht in die Unterwelt hinein. Sie wartet an den Toren des Hades. Die Verbrennung öffnet ihr den Eintritt in eine Welt, aus der sie nie wieder heimkehrt. Sie wird von der Ruhelosigkeit befreit und „besänftigt". „Solange sie noch ein Erdenrest festhält, hat sie noch eine Empfindung, ein Bewußtsein von den Vorgängen unter den Lebenden".[2] Die Welt des Hades trennt sie nun für immer und unwiederbringlich von dem Leben im Lichte des Tages, von dem jene in allem das so traurige, trübe Gegenbild bietet. Wenn man nun trotzdem noch von Zitierung der Totengeister hört, wenn ihnen ein besonderes über das der lebenden Menschen hinausgehendes Wissen namentlich von der Zukunft beigegelegt wird (vgl. z. B. 1 Sam 28 Jes 8 19), so ist das eigentlich ein Widerspruch, der sich aber in der überhaupt so widerspruchsvollen Welt der Gedanken über Tod und Jenseits als ein Rest des nie ganz erloschenen Glaubens erklärt, daß der Totengeist bei seinem Grabe weile und mit seinem Wissen und Gefühl an dem Geschick der Seinigen teilnehme. Mit der Annahme eines Hadeslebens verträgt er sich nicht. Das bedeutet endgültiges Verschwinden aus der Umwelt, Versinken in körperliche und geistige Abstumpfung und Teilnahmlosigkeit.[3]

Da die Indoeuropäer um 3000 die Leichenverbrennung und die damit verbundene Vorstellung von der Abscheidung der Seele vom Diesseits durch die Unterwelt noch nicht kannten, wird die Meinung, die vorsemitischen Bewohner Kanaans seien dieser Volksfamilie angehörig, aufzugeben sein, zumal auch der zweite Grund, der zu dieser

---

zwischen einer erstmaligen Bestattung und einem zweiten, etwa nach Ablauf eines Jahres stattfindenden Opfermahl unterschieden wird, so mag das ja wohl richtig sein, daß dies zweite Mahl den Eingang in die Totenwelt sei es ermöglichen sei es begleiten soll (Oldenberg a. a. O. S. 554). Doch könnte da die Vorstellung von einer Unterwelt schon aus dem mit der Verbrennung sich ergebenden Glauben an sie übernommen sein.

1) Nach den Finnen wohnen die Geister bei den Toten. Die Vorstellung von der Tuonela, einem Totenreich, scheint später zu sein.

2) Rohde a. a. O. S. 20; vgl. dazu auch Hi 14 21 f.

3) Wie deutlich Verbranntwerden als vollkommen Unschädlichgemachtwerden empfunden wird, lehrt folgende isländische Sage: „Ein Mann wurde auf seinen Wunsch vor seiner Haustür vergraben. Weil er aber wiederkehrt gräbt man ihn aus, verbrennt ihn und streut seine Asche ins Meer (Weinhold, Altnordisches Leben S. 499).

Annahme führen könnte, hinfällig ist, nämlich die megalithischen Denkmäler auf dem Boden Kanaans. Die Steinstuben, kyklopische Mauern, Königstraßen, Menhire und Kromlechs, auf indogermanischem Boden bekannt genug, können kaum, wie man vielfach glaubt, von den neolithischen Bewohnern in Kanaan herrühren. Die Reste, die von ihnen bisher aufgedeckt sind, machen es kaum wahrscheinlich, daß sie die Instrumente, daß sie die staatliche Geschlossenheit und Kraft besessen haben, die dazu nötig war, um dergleichen Werke zustande zu bringen. Man denkt sie sich doch am besten als Höhlenbewohner primitivsten Lebens und Könnens, wie sie Sophus Müller (Urgeschichte Europas, S. 25) auch anderswo als älteste Bewohner voraussetzt. Es ist ganz und gar nicht ausgemacht, ja höchst unwahrscheinlich, daß diese alten wuchtigen Steindenkmäler auf jene verhältnismäßig kleine und kümmerliche Rasse zurückgeht, wie denn auch Thomsen sie von einem andern Volk herleitet.[1]

Wenn es richtig ist, daß der schon im dritten Jahrtausend auf ägyptischen Denkmälern auftretende kanaanäische Typus sehr stark an den armenischen Typus erinnert, so wäre vielmehr an eine Einwanderung kaukasisch-kleinasiatischer Völker nach Kanaan zu denken, aus deren Mischung mit den Semiten in Kanaan dann der jüdische Typus entstanden wäre. Bei diesen Kleinasiaten hätten wir dann etwa auch Totenverbrennung anzunehmen. Sollte sich die Vermutung bestätigen, daß die Sumerer mit jenen Völkern in Zusammenhang standen[2] und daß sie die Toten verbrannten, so hätte man damit eine Stütze für diese Annahme und vielleicht noch für eine andere. Es ist ja zweifelhaft, wie es zur Vorstellung des Reiches der Unterwelt gekommen. Der Glaube, daß unter der Erde unheimliche Dämonen herrschten, chthonische Gottheiten, ist gewiß alt. Und daß man die Geister der Abgeschiedenen ihnen zurechnete, ihnen Blut in die Erde goß, desgleichen. Gewiß konnten die chthonischen Gottheiten leicht mit ihnen zusammenfließen. Etwas anderes ist aber, ob man sich diese Geister in einem Reich vereinigt, an einem Ort versammelt, von einem König oder einer Königin beherrscht dachte. Auch kann man wohl als möglich annehmen, daß „an Stelle des Familiengrabes als natürliche Folge des Zusammenwachsens der einzelnen Familien und Geschlechter zu einem größeren Volksganzen die Unterweltsvorstellung

1) A. a. O. S. 19.
2) Eduard Meyer hält immerhin auch das für möglich, a. a. O. S. 626.

entstanden ist".[1] Möglich doch auch, daß die Hadesvorstellung Hand in Hand geht mit der Sitte der Leichenverbrennung, so daß die Unterwelt der Sammelort aller durch die Verbrennung von ihrem Leib losgelösten Seelen wäre. Sollte dies der Fall sein, so müßte eine solche Vorstellung für Israel wie für andere Völker mit der Sitte der Verbrennung von anderswo übernommen sein. Man könnte dagegen auf die Babylonier hinweisen, die Leichenverbrennung nicht ausübten und doch die klassische Beschreibung von der Unterwelt geliefert haben. Aber die Höllenfahrt der Ištar geht ebenso wie das Gilgameschepos auf sumerische Grundlagen zurück. Von daher könnten die Babylonier wohl den Glauben an ein Reich der Unterwelt übernommen haben, ohne daß sie sich damit zugleich auch die ihrem Fühlen widerstrebende Sitte der Leichenverbrennung aneigneten. Ebenso wäre es wohl möglich, daß die Kanaan erobernden Semiten zwar die Leichenverbrennung ablehnten, die Hadesidee der Vorbewohner dagegen beibehielten.[2]

Hat man die vorsemitischen Bewohner Kanaans demnach kaum für Indoarier zu halten, so liegt die Sache anders bei den Herstellern der Dolmen, Kromlechs, Menhire usw. Es ist ja bekannt, daß man dergleichen Dinge in beträchtlicher Anzahl in Palästina aufgedeckt hat, wie ja auch das A. T. ihr Vorhandensein bezeugt. Es ist doch auffallend genug, wenn auch weniger bemerkt, daß wir sie in Palästina recht oft, sonst aber auf semitischem Gebiet kaum, weder im Zweistromland noch in Arabien vorfinden. Wenn, wie behauptet wird, sich unabhänig voneinander in der ganzen Welt der Trieb zur Errichtung solcher Steinmale geregt hat, warum denn bei den Semiten nur in Kanaan? Man sagt eben: ja, das haben diese von den Vorbewohnern übernommen. Aber warum sollten die Semiten von dem allgemeinen Triebe der Menschen zur Errichtung solcher Werke verschont geblieben sein? Und saßen nicht auch in Babylonien Vorbewohner, von denen die babylonischen Semiten solche Denkmäler und Gräber übernehmen konnten? Und warum fehlen in Ägypten die Dolmen, Menhire und Kromlechs?

Tatsächlich führt die Art der Anlage dieser Dolmen nach Plan, Bauart und Inhalt doch auf einen inneren Zusammenhang. Wichtig

1) Diese Möglichkeit faßt BERTHOLET, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899, S. 18 ins Auge.

2) Vgl. ähnliche Vermutungen bei DUHM, Jesaja[3] S. 93.

ist was Sophus Müller hier noch im einzelnen ausführt. Er sagt:[1] . . . es kann darauf hingewiesen werden, daß von Skandinavien bis Indien sehr häufig eine Einrichtung der Türöffnung des Grabes vorkommt, die von so eigentümlicher Art ist, daß nicht angenommen werden kann, man hätte an so vielen Stellen und unabhänig voneinander und zufällig auf den Gedanken verfallen können, sie auf ganz dieselbe Weise und bei Monumenten ganz gleicher Art anzubringen. Der Endstein des Grabes ist nämlich mit einem runden oder viereckigen Loch durchbohrt, oder der Verschluß ist durch zwei zusammenstoßende Steine gebildet, die je eine halbrunde ausgeschnitzte Öffnung bilden. Diese Erscheinung ist in schwedischen Steinkammern, in mehreren englischen und französischen, wo man auch die Steinpfropfen gefunden hat, der das Loch ursprünglich ausfüllte, ferner in Kammern auf der Krim, im Kaukasus, in Palästina und Indien beobachtet worden. . . . In dieser Übereinstimmung in einem so eigentümlichen Punkte kann man nicht umhin ein Zeugnis zu erblicken für gemeinsamen Brauch und gleichartige Auffassung des Lebens und damit zugleich für gegenseitige Verbindung zwischen Völkern und weit abliegenden Gegenden."

Schaut man sich nun das Verbreitungsgebiet dieser Denkmäler, vor allem der kleinen Steinstube an[2], so finden wir sie in Norddeutschland, besonders an den Ufern der Elbe, östlich bis zum Pregel, westlich bis zum Zuider-See, in Holstein, Schleswig, Jütland, auf den dänischen Inseln, Südschweden, also hauptsächlich am Küstengebiet, während sie am Rhein, im Thüringer Wald, Luxemburg, Elsaß ziemlich verschwinden und sich nur noch vereinzelt im Alpengebiet nachweisen lassen. Weiter: Auf Englands Westküste, in Irland, auf den Inseln Man und Anglesea, in ganz Frankreich, namentlich in Südfrankreich, besonders prächtig in Portugal, weiter in Spanien, ganz besonders zahlreich in Nordafrika von Marokko bis Tunis (soweit die Vandalen kamen) und hier vielfach die einfache älteste Form. Auch in Etrurien, Süditalien, auf den griechischen Inseln, in Thrakien, auf der Krim, an der Ostküste des Schwarzen Meeres, in Vorderindien, südlich von dem Vindhyagebirge sowohl gegen Westen wie gegen Osten bis hinunter zum Cap Comorin. Es ist doch kaum angängig

1) Nord. Altertumskunde I S. 72 f.

2) Vgl. v. Löher, Dolmenbauten und Hünengräber, Westermanns Monatshefte, 1890. S. 540 ff.; S. Müller a. a. O. S. 69 ff.

mit dem Hinweis auf solche Steindenkmäler im Sudan, Madagaskar[1] einen Zusammenhang dieser Steinkultur bei den europäisch-vorderasiatischen Völkern in Abrede zu stellen. Und da es der Hauptsache nach Völker des indogermanischen Kreises sind, die diese Sitte gepflegt und dann wohl weiter übermittelt haben, so wird man wenigstens hier eine gemeinsame Quelle anzunehmen haben. Sollte nicht vor der Trennung in einzelne Stämme und Völker, diese Sitte der Bestattung alt-indogermanisch gewesen sein?[2] Man müßte also annehmen, daß ein Zug der Indogermanen sei es vom Kaukasus her, sei es auch zur See[3] vorgedrungen und auch in Palästina ansässig geworden sei, eine Annahme, die gewiß nichts Unmögliches bietet. In welche Zeit diese Wanderung zu setzen ist, läßt sich schwer sagen. Im allgemeinen ist man geneigt, diese Steindenkmäler als vorsemitisch anzusehen. Die Semiten hätten dann die Gebiete nicht nur der alten Urbevölkerung, sondern auch der Indogermanen besetzt und ihre Kultur übernommen. Beweisen läßt sich das aber nicht. Auf diese Indogermanen hätten wir dann vor allem die Dolmen und Kromlechs, als Denkmäler ihrer Begräbnisse, aber auch wohl die einzelnen heiligen Steine, die Menhire, in Palästina zurückzuführen, die dann vielleicht auch hier ursprünglich über dem Grabe errichtet wurden, dann als Behausung des Totengeistes, schließlich überhaupt als Sitz einer Gottheit gefaßt wurden. Es wären also „Bautasteine". Auch die spätere Umdeutung der Bautasteine als einer Art Gedenksteine hätte in Israel seine Parallele.[4] Und die viel behandelten und umstrittenen Schalensteine, die kleineren oder größeren künstlichen Löcher in Felsen und Steinen, finden wir auch auf indogermanischem Boden wieder.[5] Entschließt man sich auf Grund dieser vielen Gleichheiten zu der Annahme, daß Stämme der indogermanischen Gruppe auch nach Kanaan vorgedrungen und dort seßhaft geworden seien, so liegt

1) Eduard Meyer a. a. O. S. 739; Libree, Madagascar S. 254 ff.

2) Daß bei ihnen schon vor der Trennung auch die Leichenverbrennung neben der Bestattung im Gange war, läßt sich ganz und gar nicht beweisen (gegen Eduard Meyer a. a. O. S. 771).

3) Auffallend ist doch, daß diese Steindenkmäler hauptsächlich an den Küsten sich finden, weniger in der Mitte der Länder. Sollten Seefahrer die Vermittler gewesen sein?

4) S. Müller, Nord. Altertumsk. I S. 461; Schnittger bei Hoops, Reallexicon der germanischen Altertumskunde unter Bautastein.

5) S. Müller, Nord. Altertumsk. I S. 167 f.

es nahe, eine Reihe auffälliger Erscheinungen, die die Kanaanäer vor anderen Semiten voraushaben und die wir besonders bei indogermanischen Völkern finden, auf diesen Einfluß zurückzuführen. Da steht an der Spitze das Menschenopfer. Gewiß haben wir wie bei allen Völkern so auch bei den Semiten Menschenopfer anzunehmen. Aber auffallend ist doch, daß wir, abgesehen von den Kanaanäern, sehr suchen müssen, um noch Spuren solchen grausigen Brauches feststellen zu können. Jastrow vermag nur in dem Tieropfer als Ersatz des Menschenopfers dies selbst in der babylonisch-assyrischen Religion nachzuweisen, was nun ja eben kein Nachweis ist.[1] Und Zimmern gibt zu, daß „weder die Inschriften noch auch die bildlichen Darstellungen eine sichere Spur von Menschenopfer" bieten.[2] Die einzige Stelle, die das klar behauptet, befindet sich — im Alten Testament, und zwar in einem Texte, der nicht viel Vertrauen erweckt, nämlich in dem Zusammenschreibsel von 2 Reg 17 (v. 31). Betreffs der Syrer verweist man auf Lucian de dea Syria 54. Aber wenn er da mitteilt: Eine andere Art zu opfern [in Hierapolis] ist diese: man stürzt die bekränzten Opfertiere über die Terrasse des Vorhofes hinab, so daß der Fall sie tötet. Einige stürzen sogar ihre Kinder hinab, aber nicht wie die Opfertiere, sondern indem sie dieselben in einen Schlauch stecken und diesen eigenhändig hinabstoßen und sagen es seien keine Kinder, sondern Kälber", so ersehn wir aus dem von ihm mitgeteilten verhüllten Kindesopfer, daß es sich da wohl um einen alten, aber doch verpönten Brauch handeln wird.

Ebenso erzählt Lampridius in seiner vita Heliogabali 8 davon, daß man vornehme und schöne Knaben in Syrien geopfert habe. Es mag ja sein, daß wir mehr vom Menschenopfer der Syrer hören würden, wenn die Quellen reichlicher flössen. Aber auch das nördlichere Syrien könnte da unter indogermanischem Einfluß stehn.

Ebenso spärlich ist das, was von Menschenopfern bei den Arabern erwähnt wird. Bekannt ist ja der Bericht des Nilus (aus dem 5. Jahrhundert n. Chr.). Dieser erzählt von den Arabern der Sinaihalbinsel, daß sie mit Vorliebe schöne Knaben in der Morgendämmerung dem Morgenstern opferten (*ἄστρῳ δέ τῷ πρωϊνῷ προσκυνοῦντες καί θύοντες ἀνατέλλοντι τῶν λαφυρῶν τὰ δόκιμα ὅταν ἐξ ἐφόδου λῃστρικῆς αὐτοῖς περιγένηταί τι πρὸς σφαγὴν ἐπιτήδειον. παῖδας δὲ μάλιστα προσφέρειν σπουδάζουσιν*

1) Die Religion Babyloniens und Assyriens, 1912, I S. 350.
2) K. A. T.[3] S. 599.

ὥρᾳ καὶ ἡλικίας ἀκμῇ διαφέροντας ἐπὶ λίθων συμπεφορημένων περὶ τὸν ὄρθρον τούτους ἱερεύοντες Opera ed Migne P. Gr. 613).[1] Auch Procop[2] und ein Syrer bei Land[3] wissen von Menschenopfern zu berichten, die man zu Ehren der Uzza, der Göttin des Morgensterns schlachtete. Porphyrius endlich teilt mit, daß in Duma jährlich eine Jungfrau geopfert und an dem Altar bestattet wurde.[4] Doch zeigen die Versuche, die Menschen durch Abgabe von Tieren zu lösen, daß man vielfach dagegen Widerwillen empfand.[5] Nimmt man noch hinzu, daß bei den Ägyptern das Menschenopfer nur für die allerälteste Zeit mehr angenommen (und gewiß mit Recht angenommen) als bewiesen wird[6], so stehn wir vor der Tatsache, daß in dem Umkreis der Kanaan umgebenden Völker das Menschenopfer außerordentlich zurücktritt. Da ist es doch sicher auffallend, wenn wir auf kanaanäisch-phönikischem Boden ein so häufiges Vorkommen dieses grausigen Brauches vorfinden, daß man ihn geradezu als Charakteristikum für die Religion dieser Völker bezeichnen kann. Das A. T. bezeugt es bekanntlich, daß man nicht bloß in Moab[7], sondern in Israel selbst bis in die Zeiten des Manasse zahlreiche Kinder der Gottheit schlachtete und verbrannte.[8] In der bekannten Erzählung Gen 22 verrät sich deutlich genug das Bewußtsein, daß die Israeliten meinen konnten, sie dürften in der Opferung des Liebsten, was sie hatten, hinter den Kanaanäern nicht zurückstehn. Demgegenüber soll das Erlebnis des Abraham die Hörer belehren, daß ihr Gott Jahwe vor allem mit dem Opfer eines gehorsamen Willens, daneben mit der Darbringung von Tieren an Stelle von Menschen zufrieden ist. Die in der Erzählung enthaltene Verwerfung beweist aber, daß man im Volk vielfach glaubte (und auch darnach handelte), Jahwe wünsche Kindesopfer. Wenn wir dem Menschenopfer bei dem Volk Israel ziemlich häufig begegnen, so haben wir

1) Nach Karl Heussi, Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinaj (Neue Jahrbücher 1916, I. Abt., Bd. 37, S. 107 ff.) sei das Menschenopfer der Sinajbeduinen, von dem Diodor nichts weiß, ein Motiv des Abenteuerromans; vgl. Gressmann, Theol. Literaturzeitung 1917, S. 155.

2) Bellum Persicum II 28.

3) Land, Anecdota Syriaca III 247.

4) De abstinentia II 56.

5) Siehe hierzu überhaupt Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] S. 43 f. und 113 f.

6) Eduard Meyer a. a. O. S. 58. S. 90 f.

7) 2 Reg 3 27.

8) 2 Reg 21 6 Mch 6 7.

das aber wohl als eine nicht von seinen israelitischen, sondern seinen kanaanäischen Eltern vererbte Sitte anzusprechen.[1] Darauf führen doch die Ausgrabungen, die uns reichliche Belege für das Menschenopfer bei den vorisraelitischen Bewohnern Israels in die Hände gegeben haben. Man denke an die Kinderopfer in Gezer, an die Reste eines geopferten Jünglings, einer geopferten Jungfrau ebendort.[2] Vor allem zeugen die vielen Bauopfer, die über oder unter der Schwelle, in der Mauer eingemauerten Leichen oder die sie vertretenden Lampen oder Krüge von der Sitte, Menschen zu opfern. Wenn sich gerade hier verhältnismäßig viele Beispiele finden, so liegt das in der Natur der Sache. Die Einmauerung hat sie uns bewahrt.[3] Man darf daraus gewiß den Schluß ziehen, daß das Menschenopfer auch bei anderen Gelegenheiten häufig genug dargebracht wurde. Es ist doch staunenswert, wie schwer es der Jahwereligion wurde, das zu beseitigen, ein Zeichen, daß dieser Brauch recht festgewurzelt und auch viel angewendet war. Das beweist ja nun auch Phönikien und das mit ihm zusammenzunehmende Karthago. Denn was von Karthago gilt, werden wir auch von Phönikien anzunehmen haben, wenn wir es auch mangels der Belege nicht so belegen können, daß Menschen- und Kinderopfer hier ganz besonders gang und gebe war.[4] Bei den Karthagern finden wir den Brauch, in schweren Notfällen den Erstgebornen der Gottheit zu opfern, ja wir hören, daß nach einem Mißgeschick die über das Vorenthalten der Knaben erzürnte Gottheit durch Opferung von 200 Knaben besänftigt sei.[5]

---

1) Siehe das Gebot Ex 34 19a. Noch ein Hesekiel wagt es nicht, gegenüber der Volksmeinung, daß Jahwe solche Opfer fordere und annehme, ein entschiedenes „Nein“ auszusprechen (20 25), wenn er auch andererseits behauptet, diese Opfer hätten die Israeliten den Götzen dargebracht. Er sagt, Jahwe habe Israel zur Strafe das Gebot des Kindesopfers erlassen. Anders Jeremias (7 21), dessen Polemik doch auch darauf führt, daß man meinte, Jahwe diese ihm wohlgefälligen Opfer darzubringen.

2) Thiersch a. a. O., 1909, S. 360 ff.

3) Vgl. auch die Bauopfer des Chiel in Jericho 1 Reg 16 34.

4) Zu den Menschenopfern der Phöniker: Philo von Byblus (Fragment. Hist. Graec. III 570 = Eus. Präp. Er. 156 D.); Movers, Phönik. Religion I S. 299 ff. Haben die Kanaanäer und Hebräer dem מלך (hebr. מֹלֶךְ, Porphyr.: Χρόνος) geopfert, so wird derselbe Gott מלך (phön. מַלְכּ) bei den Phönikern gleichfalls Menschenopfer entgegengenommen haben.

5) Menschenopfer in Karthago: Porphyr. de abstinentia II 27. 156; Diodor. XX. 14; Plut. de Superst. 13; Tylor, Die Anfänge der Kultur, 1873, S. 400.

Es soll hiermit nicht gesagt sein, daß nicht auch bei den Babyloniern, Arabern, Ägyptern seinerzeit das Menschenopfer alter Brauch war, aber das scheint doch richtig, daß man sich im Nil- wie Zweistromgebiet schon in urältester Zeit davon löste und daß auch bei den Arabern das Menschenopfer keine so große Rolle spielte. Wie ganz anders auf kanaanäisch-phönikischem (auch syrischem?) Boden! Wie erklärt sich das? Es liegt nahe, auch hier an indogermanischen Einfluß zu denken.

Die Menschenopfer bei den Griechen finden wir doch noch bei Homer als selbstverständliche Einrichtung vorausgesetzt.[1] Ebenso hat das Menschenopfer in Rom sich bis zum Jahre 97 n. Chr. erhalten am Tage des Jupiter Lativius und den Kompitalien, wo der Senat es endgültig abschaffte. Von den Skythen berichtet Herodot über Menschenopfer bei der Leichenfeier der Fürsten (Herodot IV, 71). Besonders bei den Germanen war das Menschenopfer bei allen Stämmen Sitte und weit verbreitet. Dem Kriegsgott Ziu, dem Totengott Odin brachte man — meist Kriegsgefangene — als Opfer dar. Ein König opferte seinen Sohn, um sich das Leben zu verlängern, Völker opferten ihren König, um dadurch Mißwachs zu beseitigen.[2] Ebenso bei den Slawen. Und wenn Oldenberg abgesehen von den Bauopfern[3] nur noch Reste und Erinnerungen an Menschenopfer in den Veden nachzuweisen vermag, so führt doch die aus Indien bekannte Witwenverbrennung, die gewiß auf uralten Brauch, uralte Anschauung zurückgeht, auch hier auf eine Zeit, in der Menschenopfer Sitte und Brauch war.[4] Be-

1) Man denke z. B. an die Troer, die Achill den Manen des Patroklus opferte; an die Polyxena, die am Grabe des Achill geopfert wurde. Siehe die Aufzählung des Porphyrius a. a. O. § 56.

2) Grimm, Deutsche Mythol. I S. 38.

3) Oldenberg, Religion der Veda S. 363 ff.

4) Zur Witwenverbrennung bei den Indern siehe Winternitz, Die Frau in der indischen Religion, Archiv für Frauenkunde u. Eugenik, 1915, S. 69 ff. Nach ihm war die Verbrennung der Witwe von Fürsten und vornehmen Kriegern wohl nur in ältester Zeit als Opfer gedacht. Später war mehr der Gesichtspunkt der Askese und Selbsthingabe maßgebend. Zu Witwenverbrennung bei Slawen (Wenden, Polen, Russen), bei den skandinavischen Germanen siehe Ploss-Bartels, Das Weib in Natur- und Völkerkunde[9] II S. 672 ff. Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere[7] S. 533 ff. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, 1900, IV. S. 312 f. — Bei den Thrakern stritten sich die Frauen des verstorbenen Mannes um die Ehre des Mitbegrabenwerdens (Herodot V, 5). Im übrigen beweisen mancherlei Ersatzopfer in Indien nach H. Jacobi zur

sonders aber ist auf das Bauopfer hinzuweisen. Gewiß ist die Sitte, einen Bau durch Opfer (sei es Menschenopfer und dessen Ersatz, sei es Tieropfer) zu weihen und die Dämonen des Hauses zufriedenzustellen, weit über die Erde verbreitet.[1] Aber besonders reichlich finden wir ihn doch wieder bezeugt auf indogermanischem Gebiet.[2] Auch die Tötung des Remus dürfte im letzten Grunde als ein Bauopfer anzusehen sein. Auffallend ist hier wieder, daß wir davon nichts hören bei den Semiten, ausgenommen den Kanaanäern und vielleicht auch den Syrern. Hier aber (auf kanaanäischem Gebiet) begegnen uns die eingemauerten Menschenleichen oder an deren Stelle die leeren Lampen und Krüge in großer Fülle.[3] Man könnte sagen, daß bei den Arabern die schriftlichen und die baulichen Quellen zu spärlich fließen. Anders liegt es nun doch bei den Babyloniern. All diese Häuser und Paläste, die man ausgegraben und durchforscht hat, ergaben bisher auch nicht den geringsten Anhalt für solch einen Brauch. Und ebenso liegt es auch mit Ägypten.

Wenn man dies alles zusammennimmt, so legt sich die Vermutung, daß wir in allem dem Spuren von Indogermanen zu sehen haben, nahe genug. Die Zeit ihres Hausens in Syrien dürfte verhältnismäßig früh anzusetzen sein, da wir in Palästina wohl die Dolmen (die kleine Steinstube) finden, aber nicht die Riesenstube (Deutschland, Skandinavien) oder das Kuppelgrab (Mykena), zu dem sich die kleinere Steinstube entwickelt hat.[4] Diese Vermutungen würden ja nun eine schöne Bestätigung finden, wenn wir diese auf indogermanische Einwanderung und Ansiedlung führenden Anzeichen mit dem, was literarische Quellen angeben, in Zusammenhang bringen könnten. Es ist längst aufgefallen, daß eine Reihe der Tell-Amarnabriefe bedeutende

---

Genüge, daß in alter Zeit das Menschenopfer dort Brauch war. — Weber bringt in seinem Aufsatz „Über das Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit" (Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft Bd. 18 S. 262—87) recht reichliche Belege für das Menschenopfer der alten Inder bei.

1) Siehe Tylor a. a. O. I S. 104 ff.

2) Für Germanen siehe Grimm, Deutsche Mythologie S. 972 u. 1095. Für Indien Oldenberg a. a. O. S. 363 f.; Weber a. a. O. S. 264.

3) Siehe Gressmann, Altorient. Texte und Bilder II S. 54 f. Für das Syrische kommt wohl die Sitte in Betracht, den 22. Mai als Gründungstag von Antiochia und Todestag einer Jungfrau zu feiern, die bei der Gründung geopfert und dann später als Göttin verehrt wurde. Malalas, ed. Bonn 200.

4) Sophus Müller, Urgeschichte Europas S. 72 ff.

nichtsemitische Einschläge verraten.[1] Dazu kommen nun die Namen von Dynasten aus den Amarnabriefen, die deutlich arisch sind: Šuwardata, Jašdata, Artamanja u. a.; ferner wohl Biridija oder Biridašja, Namjawaza, Teuwatti, Šubandi, Šutarnu und manche andere. Gerade bei palästinensischen Dynasten begegnen sie sehr oft. Wir sehen also, daß ganz Syrien bis an die Grenze der Wüste von arischen Stämmen überschwemmt worden ist, deren Häuptlinge in einzelnen Städten die Herrschaft gewannen und Dynastien gründeten.[2] Die Arzawabriefe[3] in der Amarnasammlung sind in der Sprache der Boghazköitexte geschrieben, d. h. nach den Feststellungen von Hrozny in einer indogermaischen Sprache.[4] Daß Chittiter zu den vorisraelitischen Bevölkerungsschichten Kanaans, besonders im Süden gehörten, hat das A. T. ja immer ausgesagt. Uria „der Chittite" wird kein weißer Rabe in Israel gewesen sein. Es müßte also die indogermanische Welle, die Kleinasien überschwemmte und den Vorbewohnern Sprache und Herrscher aufdrängte, weiter bis an die Grenze Ägyptens vorgedrungen sein. Da liegt es nahe genug, hiermit die oben vermuteten Spuren indogermanischen Einflusses zusammenzunehmen. Ob der Vorstoß der Indogermanen nach Kleinasien und nach Syrien mit Eduard Meyer um 1700 anzusetzen ist, die megalithischen Denkmäler u. a. dagegen uns in weit frühere Zeit führen, ist schwer auszumachen. Notwendig scheint mir eine Auseinandernahme und somit etwa das Rechnen mit einer doppelten indogermanischen Einwanderung nicht zu sein.

Nach allem bisher Bemerkten wird man sich nicht wundern, wenn man auch in Religion, in Sagen und Sitten Israels auf Indogermanisches stößt. Man hat eben nicht bloß mit ägyptischen, babylonischen, ägeischen, sondern auch mit chittitisch-indogermanischen Einflüssen auf dem Boden Kanaans zu rechnen. Ein Beispiel möge das klarmachen.

Daß die Paradieserzählung aus zwei Fäden zusammengeflochten ist, darf als bekannt und trotz vereinzelten Widerspruches auch als angenommen gelten, wenngleich die Auseinanderwirrung der zwei Fäden in verschiedener Weise geschieht.[5]

1) Böhl, Kanaanäer und Hebräer, 1911, S. 14.

2) Eduard Meyer a. a. O. S. 601.

3) Knudtzon, Die El-Amarnabriefe Nr. 31 und 32.

4) Den Beweis scheint mir Hrozny doch erbracht zu haben, vgl. seine Sprache der Hethiter, 1916.

5) Es scheint mir ein Grundfehler von Obbing (het bijbelsch Paradijsverhaal en de babylonische bronnen 1917), daß er auf die Scheidungen keine Rücksicht nimmt.

Ich gewinne über Smend[1] und Albert[2] hinausgehend folgende zwei Erzählungen. J[1] berichtete: Zu Anfang gab es nur staubige, wasserlose Wüste. Nicht einmal Wüstengestrüpp (שיח) war vorhanden. Aus diesem Wüstenstaub (עפר) bildete Jahwe das erste Kinderpaar. Darnach ließ er einen Quell aus der Erde aufspringen und legte um ihn einen „Garten", eine Oase, mit köstlichen Bäumen an, in dessen Mitte sich ein besonderer Baum befand. Daß es mit diesem Baum eine besondere Bewandtnis hatte, konnten die Menschenkinder aus der schweren Strafe entnehmen, die auf dem Genuß seiner Früchte stand, wenn sie auch nicht wissen, was es eigentlich mit dem Baume ist. Der Tag des Genusses, heißt es, soll für sie auch der Tag des Todes sein. Doch wie sind Kinder! Die Lust ist stärker als die Furcht. So unterliegen denn die ersten Menschen der durch die böse Schlange an sie herantretenden Versuchung. Sie essen die verbotene Frucht. Da werden ihre Augen aufgetan. Sie sehn ihre Blöße: sie sind wissend geworden. Das kostet sie zwar nicht das Leben, aber den Aufenthalt in dem köstlichen Garten. Von Wüstenstaub stammen sie, zur Wüste mögen sie zurück. Da wird die kümmerliche Ernährung sie alle Tage an das erinnern, was sie verloren. Ein schwerer Fluch macht dem paradiesischen Zustand ein Ende. Die Erde, aus der bisher so köstliche Bäume emporwuchsen, soll ihnen jetzt nur Wüstengestrüpp tragen. Der göttliche Garten mit seinem Zauber ist dahin. Jetzt erst wachsen, so wohl der Gedanke, die Wüstenpflanzen auf (2 5 3 18), jetzt erst beginnt Zeugung und Geburt. Denn jetzt erst werden die Menschen mannbar. Bisher waren sie Kinder. Der Raub an dem Wissen, das der göttliche Zauberer sich bisher vorbehalten, macht sie nun fähig, selbst Menschen hervorzubringen, was bisher ein Vorrecht der Gottheit war, macht sie weiter fähig, die Welt durch mancherlei Künste und Fertigkeiten zu beherrschen. Außerhalb des Paradieses beginnt Zeugung und Geburt. Durch den Zeugungsakt zeigt sich der Knabe als Mann, so daß das Mädchen jetzt ausrufen kann, ich habe einen Mann bekommen und ihn darnach Qajin benannt. Durch die Geburt erweist sich die Frau als Brunnen des Lebens, so daß der Mann sie darnach 'Chavva' heißt. Vordem waren sie die einzigen, war mit Begattung und Geburt nicht gerechnet. Da fehlten natürlich auch die Eigennamen, die sich jetzt als nötig erweisen. — Das Ganze: die Schaffung aus Wüstenstaub,

1) Die Erzählung des Hexateuch, 1912.

2) ZAW 1913, S. 1 ff. S. 161 ff.

die Oase in der Wüste, das Hinausgewiesenwerden in die Wüste, der Nomadenstammbaum (Gen 4 18 ff.) zeigt deutlich genug die Herkunft dieser Erzählung. So dachten es sich Nomaden. Nach ihnen hauste in der Oase ein dämonisch göttliches Wesen, im heiligen Wasser wie im heiligen Baum daselbst. Und solche Dämonen stellte man sich mit Vorliebe in Schlangenform vor. Kein Wunder, wenn ein Stammgott sich der heiligen Orte bemächtigte, daß dann eine Spannung, daß bittere Feindschaft zwischen dem ursprünglichen Besitzer, dem Schlangendämon, und dem neuen Herrn die Folge war. Man sieht, die Stoffe, aus denen diese Paradiesgeschichte entstand, waren für ein Nomadenvolk gegeben. Wir können aber aus der Tatsache, daß Qajin, der Vater des Stammes Qajin, und Chavva, die Mutter des Stammes der Chivviter, als erstes Menschenpaar erscheinen, wohl mit Recht schließen, daß Israel diese Erzählung von den Halbnomaden in Südpalästina übernahm.[1]

Daß diese Erzählung nichts Indogermanisches an sich trägt, liegt auf der Hand. Sie mußte nur vorgeführt werden, weil nach ihrer Ausscheidung eine andere zusammenhängende Paradiesgeschichte herausspringt, mit der es wesentlich anders liegt. Diese (auf J^2 zurückgehend) verläuft folgendermaßen: Es war einmal eine Zeit, da gab's noch kein Korn. Denn es fehlte der Bauer, es zu ziehen (2 5 aβ bβ). Da formte Elohim den Ackerbauer aus der Erde des Ackers und belebte ihn (v 7 z. T.). Und er setzte ihn nach Eden, den Gottessitz auf hohem Berge, wo allerlei prächtige Bäume mit schmackhaften Früchten wuchsen Von ihm aus strömt das lebendige Naß in vier gewaltigen Strömen über die ganze Erde hin. Der Mensch aber hatte die Aufgabe, diesen köstlichen Park in Ordnung zu halten und zu bewachen (vor Dämonen?). Doch diese Aufgabe schien Elohim für einen Mann zu schwer. Er

1) Die Begründung dieser Ausscheidung und aller damit verbundenen Einzelheiten hoffe ich anderen Ortes geben zu können. — Die Chivviter, deren Namen man vielleicht zutreffend mit STADE, Geschichte des Volkes Israel S. 110; BAENTSCH, Exodus — Levit. — Numeri S. 21 als Zeltbewohner (von חַוֹּת Zeltdörfer) erklärt und schon damit als ursprüngliche Nomaden bezeichnet, saßen ursprünglich auch im Süden (vgl. Sibʿon der Chivviter im Süden Gen 36 3). Sie sind mit Qajin verwandt (die ḳenitische Sippe Reʿuel ist mit der chivvitischen Sibʿon verwandt Gen 36 4). Sie mögen dann, einem Druck von Süden nachgebend, später mehr nordwärts gezogen sein. Weil ein gegenüber dem benachbarten Stamme Qajin schwächerer Stamm erscheinen die Chivviter als von einer Frau herkommend (vgl. Lea und Rahel neben Israel). Zu J^1 gehören: Gen 2 5aα 5bα 7aα bis עפר (ohne בעדן מקדם) 6 16 u. 17 (diese drei in etwas abgeänderter Form), 3 1–17a 18a 19aα bβ 24a.

sah nach Hilfe für ihn aus. Die mancherlei Tiere, die er zu diesem Zwecke gleichfalls aus dem Ackerboden formte und belebte, genügten nicht zu diesem Zweck. Ochs und Esel, Hund und Ziege — schon die Namen, die der Mensch ihnen gibt, zeigen, daß er sie nicht als vollwertige Ergänzung und Hilfe anerkennt. So schafft Elohim das Weib. Sie ist seine Kameradin und Arbeitsgenossin. Sie geht dem Manne nicht nur bei seiner Arbeit zur Hand. Sie dient seinen geschlechtlichen Bedürfnissen und wird ihm auf dem Wege von Befruchtung und Geburt neue Hilfskräfte zuführen (2 9a 10—15 18—25). Die Ersterschaffenen gingen übrigens nackend, ohne sich zu schämen. Aber der Mensch täuscht die in ihn gesetzte Erwartung. Er muß Eden nicht genügend gepflegt und bewacht haben. Wie dem auch sei: Jahwe kann den Adam und sein Weib nicht mehr brauchen. Sie müssen das köstliche Eden verlassen und sich nun auf der Erde mühsam ihr täglich Brot erarbeiten ihr ganzes Leben lang, bis sie zur Erde werden, aus der sie genommen sind. Bei ihrer Entlassung kleidete Elohim Mann und Weib in Tierfelle, ihre Blöße zu decken und sie auch wohl gegen die Unbilden der Witterung zu schützen. An ihrer Stelle aber verwehren jetzt Kerube den Zugang zum Garten Eden (3 17b 18b 19aβ 21 23 24 z. T.). Der Tod gilt in dieser Quelle nicht als Strafe, sondern als natürlicher Abschluß des Lebens (18bβ 19aβ). Er ist von Anfang gesetzt und ergibt sich aus der Entstehungsweise des Menschen (2 7 vgl. 3 19aβ). Auch Schwangerschaft und Geburt sind schon bei der Erschaffung der Frau durch Gott gewollt. Das läßt der Erzähler 2 25 deutlich als seine Meinung erkennen.

Daß diese Erzählung mit dem Wohnort Jahwes auf einem Götterberg im Norden nicht aus Israel stammen kann, das ja Jahwe von Haus aus auf dem Sinaj in einer Wüste südlich von Kanaan wohnend dachte, liegt auf der Hand. Das Ganze sieht auch nicht nach einem Gebilde nomadisierender Völker aus. Schon daß der erste Mensch Bauer ist und daß sein Name 'Adam' eine Bezeichnung des von der Adama, dem Ackerland, genommenen Ackers ist, spricht dagegen. Ist es die bäuerliche Bevölkerung Kanaans, von der Israel den Stoff übernahm, so sind die Bausteine dieses Gebäudes doch nicht alle aus Kanaans Bergen genommen. Anscheinend sind hier zwei ursprünglich selbständige Sagen verbunden. Denn der Götterberg war gewiß schon vor dem Menschen da, ist nicht erst seinetwegen gebildet. Ebensowenig aber der Mensch auch für ihn. Hier soll er Gärtner und Pförtner werden. Gott aber schafft doch einen Bauersmann. So steht die Sage

von der Enstehung des Menschen selbständig neben der vom Paradies. Gott macht (darauf weist schon die kanaanäische, nicht aber die babylonische Sprache) den Adam aus der Adama. Er bildet — auch das gibt die kanaanäische und wieder nicht die babylonische Sprache an die Hand — die 'Ischscha' aus dem 'Isch'. Er arbeitet wie ein Figuren bildender Mensch. Der schneidet sie in Kanaan nicht aus Stein oder Holz — wo man so von Anfang bildete, ist diese Erzählung nicht entstanden — auch bedient er sich nicht der Drehscheibe des Töpfers. Die muß bei Entstehung dieser — darnach recht alten Erzählung — noch nicht in Gebrauch gewesen sein. In ähnlicher Weise bildet er die Tiere und belebt sie. Das „Göttliche", das „Unbegreifliche" in ihnen ist das Leben, das im Atmen der Nase sich betätigt, durch die Nase ausfährt, also durch sie auch eingehaucht ist. Neben Mann und Tieren stehn die Frau, die Kinder. Also kam es zu den Bauern, dem Bauernhof, zu dem Leben des Bauern, der den Acker bestellt, sich sein Brot erwirbt, bis er wieder zu seiner Mutter Erde zurückkehrt.

Das alles kann ursprünglich kanaanäisch sein. Anders liegt es mit dem Göttersitz im Norden. Der Verfasser von 2_{11-14}, den man von J^2 nicht zu unterscheiden braucht, sucht ihn an den Quellen des Euphrat und Tigris, also in Armenien. Darauf führt auch wohl die Flutgeschichte in J^2, wenn auch das בהרי אררט Gen 8_4 in PC. die entsprechende Notiz in J^2 verdrängt hat. Auch bei J^2 wird man sich den Strandungsort in jener Gegend denken müssen.

Es liegt doch nahe, den Ausgangspunkt der zweiten Menschheit dort zu suchen, wo die erste Menschheit ursprünglich hauste. Diese war ja gewürdigt bei der Gottheit zu weilen. Und nach der Vertreibung ist sie doch wohl in Nähe des Paradieses gedacht. Hier also, auf den höchsten Bergen im fernen Nord wohnte die Gottheit. Hier war der mächtige Quell, der die großen Weltströme speiste. Der Götterberg im höchsten Norden ist nicht babylonisch. Die Babylonier versetzen den Versammlungsort der Götter in den Osten.[1] Von einem die vier Weltströme dort speisenden Quell verlautet bei ihnen nichts.

1) Zu dem Götterberg im Osten, unter dem Du-Azag, dem Ort der Götterversammlung am Beginn des neuen Jahres, s. JENSEN, Kosmologie der Babylonier S. 212. 237. 241. Jes 14_{13} ist die einzige Stelle, der man eine sichere Aussage über den babylonischen Götterberg im Norden entnimmt. Aber das Lied ist m. E. nachexilisch und irrtümlicherweise auf einen babylonischen König bezogen. Es handelt, glaube ich, von Alexander dem Großen, auf den das Ganze ebensogut paßt, wie es auf einen der babylonischen Könige

Dagegen treffen wir diese Anschauung auf indogermanischem Boden an. Nach den Indern entströmt der Ganges dem Fuß des Vischnu, fällt da vom Himmel, umfließt die Stadt Brahma auf dem Berg Meru und geht in vier Strömen nach den vier Himmelsrichtungen auseinander. Dieser Berg, für den auch wohl der Himmava (Himmalaya) eintritt, wird im Norden gedacht. Wir haben es hier mit Anschauungen zu tun, die weder zu dem Brahmanismus noch Buddhismus stimmen und also wohl älter sein dürften.[1] Ob sie den Indern ursprünglich sind, wissen wir nicht. — Ähnlich liegt es bei den Persern. Nach Justi erklärt sich der Glaube an den Taêna, einen Götterberg im äußersten Norden in der Mitte des Harabrza[i]ti, aus der geographischen Lage, in der wir die ursprünglichen Vertreter dieses Glaubens, etwa in „Baktrien oder im medischen Atropatene" finden.[2] Daß die weiter westlich wohnenden Völker den Meruberg in dem großen Ararat fanden, ist natürlich. Er war ja der größte Berg des Nordens für sie, galt als unbesteiglich, den Menschen unzugänglich, schien mit seiner wolkenverschleierten, in den Himmel ragenden Spitze Sitz der Götter zu sein. Wie die Inder den Meruberg auf den Himmava festlegten, so die Umwohner des Araratgebirges auf den Ararat.[3]

Mit dem Götterberg hoch im Norden scheint aber eine andere Vorstellung bei den Indogermanen verbunden zu sein, nämlich die von köstlichen, Gesundheit (so der Gokart-Baum) und Unsterblichkeit (Hom-Baum) verleihenden Bäumen[4], von Gold und Schätzen, die Greife zu bewachen hätten.[5] So läge es denn nahe auch das von indogermanischer Seite herzuleiten.[6] Mag auch der Gedanke und das Bild des Kerub aus Altägypten stammen, wo man ihn schon in der Nagada-Periode

---

nicht paßt. Im Munde des Alexander ist eine arische Vorstellung nicht verwunderlich. Daß er sich zu den Göttern erheben wollte, war bekannt. Einem babylonischen König lag diese Vorstellung fern. Da wäre es auffallend, wenn ein Israelit ihm das nachsagte.

1) Wilson, The Vishnu Purána, 1865, S. 110 ff. 118 ff.

2) Justi, Beiträge zur persischen Geographie I S. 4.

3) Der Ararat ist zuerst 1829 von dem Dorpater Naturforscher Parrot erstiegen. Die obersten mit ewigem Schnee bedeckten 1400 Meter der Spitze halten die Armenier noch heute für unbesteiglich und durch Geister gegen Menschen geschützt.

4) Vgl. Casartelli, La philosophie mazdéenne sous les Sassanides S. 114 f., und Spiegel, Eranische Altertumskunde zu dem Gegenstand.

5) Siehe Herodot 3, 116. 4, 13.

6) Zu den Felsitzen im Paradies vgl. Hes 28, 14.

findet, so scheint der Kerub doch erst im Chittitischen seine uns bekannte Bedeutung als des Begleiters und Wächters der Gottheit bekommen zu haben und also nach Westen (Mykenä, Griechenland) und Osten (Assyrien) wie Süden (Phönikien, Israel) übermittelt zu sein und zwar mit dem vielleicht doch aus dem Indogermanischen zu erklärenden Namen כרוב, γρύψ. Unter Einfluß der Indogermanen hätte der ägyptische 'srf' seinen Namen und seine Bedeutung im Chattulande geändert.[1]

Diese Beispiele mögen genügen, um die Frage, ob auch Indogermanen in Kanaan gewesen sind, recht bedeutungsvoll erscheinen zu lassen. Natürlich handelt es sich bei dem oben Ausgeführten mehr um Vermutungen als Gewißheiten. Aber es lohnt sich doch wohl, auf diese Dinge näher hinzuweisen.

---

1) Eine nähere Begründung und Auseinandersetzung mit FURTWÄNGLER (Gryps in ROSCHERS mytholog. Lexicon) und PRINZ (bei PAULY-WISSOWA, Realencyclopädie des klass. Altertums unter Gryps, 1912) beabsichtige ich an anderer Stelle zu geben. — Mag auch die Erklärung aus der Wurzel 'giriften', 'grhab' = greifen mit PRINZ gegen FURTWÄNGLER abzulehnen sein, so liegt immerhin indogermanische Herkunft von γρύψ, כרוב nicht gar so fern. Daß man den Namen für ein dämonisches Fabelwesen nicht erklären kann, ist ja nicht verwunderlich.

Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen.

Von

Nils Messel.

Die christliche Herkunft der Testamente der 12 Patriarchen war lange Zeit hindurch unbestritten und hätte es immer bleiben sollen. Im letzten Menschenalter, seit dem Erscheinen der Abhandlung Schnapps über diese Schrift[1], hat sich aber im Urteil der Forscher ein Umschwung vollzogen. Man sieht in den Testamenten eine christlich überarbeitete jüdische Schrift aus der Makkabäerzeit. Demnach entsteht die Aufgabe, die christlichen Interpolationen soweit möglich auszuscheiden. Schnapp, Bousset und Charles haben sich darum bemüht. Schnapp folgte in der Ausscheidung nur inneren Gründen. Nachher ist aber viel neues textkritisches Material zutage gefördert worden. Darunter hat die armenische Übersetzung besondere Aufmerksamkeit erregt, weil in ihr eine nicht geringe Anzahl Sätze bestimmt christlicher Farbe fehlen. Das schien natürlich die Hypothese Schnapps in überraschender Weise zu bestätigen. Andererseits erwuchs daraus zugleich die Aufgabe, zu untersuchen, in welchem Umfang die vermuteten christlichen Interpolationen auf dem Wege der Textkritik zu beseitigen wären; je mehr das geschehen konnte, auf desto sichererem Boden mußte die Hypothese von der jüdischen Herkunft der Schrift stehen. Diese Aufgabe hat Bousset[2] aufgenommen. Er geht die Interpolationen Schnapps der Reihe nach durch und schränkt sie bedeutend ein. Was er mit

1) Friedrich Schnapp, Die Testamente der zwölf Patriarchen. Halle 1884.

2) W. Bousset, Die Testamente der XII Patriarchen. Zeitschrift für die neutestl. Wissenschaft I. (1900) S. 141—175.

Hilfe der Textkritik streichen kann, streicht er; für das übrige leugnet er, soweit irgend möglich und noch darüber hinaus, die christliche Herkunft. So kommt er zu dem Resultat, „daß wir beinahe mit zwingender Sicherheit, d. h. auf Grund der Vergleichung der verschiedenen Textzeugen, den ursprünglichen jüdischen Grundtext der Testamente herstellen können" (S. 173). CHARLES[1] befolgt dasselbe Verfahren wie BOUSSET, trennt sich aber von ihm in der Beurteilung vieler einzelner Stellen. Das Vertrauen zu dem Armenier, besonders wo dieser nicht einhellig ist, ist bei ihm bedeutend geringer als bei BOUSSET.

Die neuere Betrachtung der Testamente als einer jüdischen vorchristlichen Schrift kann ich mir nicht aneignen. Es ist an der Zeit, daß man dagegen und gegen die von BOUSSET und CHARLES betriebene Textkritik, soweit sie diese Frage angeht, aufs bestimmteste protestiert. Die Frage nach der Herkunft der Testamente muß neu untersucht werden; sie ist von entscheidender Bedeutung für die Auffassung vom Verhältnis des Christentums zum Judentum. Die vermeintliche jüdische Grundschrift, die BOUSSET und CHARLES durch ihre Textbehandlung herstellen, würde uns, wenn ihr Judentum echt wäre, einen sonst unbekannten Typus jüdischer Frömmigkeit enthüllen, der dem Christentum weit näher stände als das bisher bekannte Judentum, und der geradezu als eine Präformation des Christentums nach wichtigen Richtungen hin, nämlich was die Ethik und den Universalismus angeht, gelten müßte. Bedeutende Interessen der Geschichtsforschung sind also mit im Spiel.

Die Frage in ihrer Breite kann ich hier nicht aufnehmen. Ich möchte nur ein paar Punkte herausheben. Zunächst möchte ich betonen, daß die jetzt gewöhnliche Behandlung der Testamente überhaupt recht bedenklich erscheinen muß. Man hat vor sich eine in ihrer gegenwärtigen Textform entschieden christliche Schrift. Zuerst bricht man ihr die hervorstechendsten christlichen Spitzen ab. Was übrig bleibt, ist mit christlicher Anschauung und Gefühlsweise aufs nächste verwandt, soll aber dennoch nicht dem Christentum selbst gehören, sondern einer jüdischen Präformation desselben, von der man aber sonst nichts weiß. Dies Verfahren erweckt kein Vertrauen. Gewiß bietet auch die Annahme christlicher Herkunft einige Schwierigkeit;

1) R. H. CHARLES, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs. Oxford 1908. Derselbe, The Testaments of the twelve Patriarchs translated. Oxford 1908.

aber diese läßt sich in viel natürlicherer Weise beseitigen. Die jüdische Herkunft der Schrift ist m. W. nie in zusammenhängender Untersuchung dargetan worden, sondern wesentlich nur behauptet; gelegentliche Bemerkungen über die Gründe dafür findet man bei SCHÜRER und BOUSSET. — Es ist bei dieser Sachlage verständlich, daß der Umfang der christlichen Interpolationen umstritten ist. Während BOUSSET und CHARLES den von SCHNAPP angenommenen Umfang soviel wie möglich einschränken wollen, meint umgekehrt SCHÜRER (Gesch. des jüdischen Volks III 3 258), daß die christlichen Interpolationen doch vielleicht umfangreicher sind, als SCHNAPP annahm.

Ein besonderer Punkt von größtem Gewicht soll noch berührt werden. Das, was mir die christliche Herkunft der eschatologischen Stücke der Testamente (und damit der ganzen Schrift) über jeden Zweifel erhebt, ist der Umstand, daß sie die eschatologischen Ereignisse von einem allgemeinen jüdischen Abfall ausgehen lassen. Sie nehmen an, daß das jüdische Volk in der Endzeit vom Herrn abfallen und deshalb verworfen werden wird. Das kann man mit vollkommener Sicherheit als unjüdisch bezeichnen. Für die jüdische Betrachtung ist das Volk als solches gerecht. In diese Überzeugung teilen sich so verschiedene Schriften wie die Jubiläen, die Psalmen Salomos und sämtliche Apokalypsen. Bei solcher Überzeugung wäre die Annahme eines künftigen allgemeinen Abfalls des Volkes einfach sinnlos. Das Judentum unterscheidet höchstens zwischen Gerechten und Sündern innerhalb des Volkes; aber dann bilden die Gerechten die Substanz des Volkes, die Sünder sind ein Accidens. Daß beim Herannahen des Heils auch Sünder unter dem Volk vorhanden sein werden, kann deshalb nicht als eine Gottlosigkeit des Volkes und noch weniger als ein dann eintretender Abfall des Volkes dargestellt werden. — Der hier besprochene Zug ist der Eschatologie der Testamente wesentlich; keiner denkt daran, ihn wegschaffen zu können.

Der Punkt, auf den ich hier näher einzugehen gedenke, ist die Behauptung, daß die meisten christlichen Interpolationen schon durch die handschriftlichen Zeugnisse, besonders durch die armenische Übersetzung, als unecht nachgewiesen werden. Das ist eine ungeheure Übertreibung. Der Armenier ist sehr überschätzt worden, was sich zum Teil daraus erklärt, daß seine Auffindung und textkritische Verwertung mit der Untersuchung SCHNAPPS zeitlich ungefähr zusammenfiel. Daß man mit seiner Hilfe einigen Textverderbnissen auf die Spur

kommen kann, ist zwar natürlich. So ist der Anfang der Vision Joseph 19 (v. 3–7) nur im Arm. zu lesen, ist aber selbstverständlich echt. Der Gebrauch aber, den Bousset vom Armenier machen will, läßt sich in keiner Weise aufrechterhalten. Wir werden nun zunächst zeigen, daß wir an vielen Stellen, wo Bousset den griechischen Text nach dem Arm. revidiert, gar nichts auf ihn bauen können, teils weil sein Zeugnis nicht klar, teils weil seine Lesart durch exegetische oder textkritische Gründe als verkürzt oder verderbt erwiesen wird. An mehreren Stellen ziehen Bousset und Charles neben dem Arm. auch innergriechische Varianten heran.[1]

1. Rub. 6 8. Der griechische Text lautet:[2]

a *διὰ τοῦτο ἐντέλλομαι ὑμῖν ἀκούειν τοῦ Λευί,*
b *ὅτι αὐτὸς γνώσεται νόμον θεοῦ,*
c *καὶ διαστελεῖ εἰς κρίσιν καὶ θυσιάσει ὑπὲρ τοῦ Ἰσραήλ*
d *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως χριστοῦ ὃν εἶπεν ὁ κύριος.*

Schnapp bezeichnet die Worte *ἀρχιερέως* bis *κύριος* als Interpolation. Im Arm. lauten die beiden letzten Zeilen nach einer von Bousset benutzten Übersetzung Preuschens:

καὶ διατελέσει θυσίας ὑπὲρ παντὸς Ἰσραὴλ μέχρι τελειώσεως χρόνων, ἱερατεύειν τῆς διαθήκης χριστοῦ[3] *ὃν εἶπεν ὁ κύριος.*

Dieser Text des Arm. soll es nach Bousset „ermöglichen, den ursprünglichen Text noch zu erkennen. Dieser lautete etwa: „Und er (Levi) wird Opfer darbringen (vollenden) für ganz Israel bis zu den Zeiten der Vollendung, den Priesterdienst des Bundes leistend."" Die Worte *χριστοῦ* bis *κύριος* sind eine Glosse. — Gründe gibt Bousset keine an. Der bloße Umstand, daß der Arm. einen etwas abweichenden Text bietet, durch den man einen nichtchristlichen Sinn der Grundschrift ahnen kann, genügt ihm allein zum Beweise.

---

1) Charles teilt die griechischen Handschriften in zwei Gruppen, die er als verschiedene Rezensionen betrachtet und sogar auf zwei hebräische Texttypen zurückführt. S. dagegen Schürer, Theol. Literaturzeitung 1908, Sp. 509. In Wahrheit sind es nur zwei Handschriftenfamilien. Ich bezeichne sie als Gr. *α* (3 Hss.: c h i) und Gr. *β*; letztere hat zwei Untergruppen, a e f und b d g. Auch die armenischen Handschriften zerfallen in zwei Gruppen (Arm. A und Arm. B), die Charles, ebenfalls unrichtig, Rezensionen nennt.

2) Ich gebe nur eine Auswahl der Varianten.

3) Bousset scheint Gewicht darauf zu legen, daß *Χρ.* in einer einzigen armenischen Hs. fehlt, was nicht einmal der Erwähnung wert wäre.

Ich halte es für sicher, daß der Ausdruck des Griechen *μέχρι τελειώσεως χρόνων ἀρχιερέως Χριστοῦ* verderbt ist; denn „die Zeiten des Hohenpriesters Christus" sollen für einen Christen und auch für unseren Verfasser (s. gleich nachher 6 12) nie endigen. Man wird nach anderen Stellen der Testamente in den Worten *ἀρχιερέως Χριστοῦ* den Rest eines Satzes sehen müssen, der den Termin „Ende der Zeiten" näher beschrieb; über den allgemeinen Inhalt dieses Satzes kann man nicht in Zweifel sein, etwa: *ἕως παρουσίας ἀρχιερέως Χριστοῦ* usw. Levi soll Priester sein, bis daß Christus erscheint; im Priestertum Christi findet das des Levi sein Ziel und seine Vollendung. Diese Wiederherstellung des Textes empfiehlt sich durch ihre Einfachheit, ihre Übereinstimmung mit der sonstigen Anschauungs- und Ausdrucksweise unserer Schrift, und endlich durch die Allgemeinheit des Inhalts, die für die erste Weissagung der Schrift über Christus angemessen ist. — Die Verderbtheit des griechischen Textes erklärt genügend die Abweichung des Armeniers; er hat deuten wollen. Da er das entscheidende Wort *Χριστοῦ* hat, ist das *διαθήκη* nicht als hier allein bewahrter Urtext, sondern als erklärender Zusatz zu beurteilen. Auch ist der Text, den Bousset durch seine willkürliche Verbesserung erreicht, offenbar bedenklich; denn nach der Erwähnung des Endtermins (oder des Termins der entscheidenden Wendung) kann die Beschreibung des Priestertums des Levi nicht fortgesetzt werden.

Charles folgt hier Bousset nicht. Er hilft sich mit dem Griechen. Hier hat eine Hs. (h) das *ἀρχιερέως* in *ἀρχιερεύς* verschrieben (*χριστοῦ* ist aber unverändert). Das sieht Charles als ursprünglich an, emendiert danach auch *χριστοῦ* in den Nomin. und setzt dreist *ἀρχιερεὺς χριστός* in den Text. Er übersetzt: „als der gesalbte Hohepriester" und bezieht das auf Johannes Hyrkanus; *ὃν εἶπεν ὁ κύριος* gehe auf Ps 110, den der Verf. der Testamente auf Hyrkan umgedeutet habe. — Auch dies ist aber verlorene Mühe. Zunächst würde nach hebräischem Sprachgebrauch das neue Prädikat nicht als Apposition, sondern als voller Satz angeschlossen werden: *καὶ αὐτὸς (ἔσται) ἀρχ. χρ.* Das ließe sich nun zwar leicht ergänzen. Von jeder Seite gesehen ist aber die Deutung dieser Aussage auf Johannes Hyrkan oder auf irgendeinen anderen Makkabäer unannehmbar: a) Die individuelle Beziehung dieser Aussage wird durch nichts angedeutet; vorher wie nachher ist von Levi als Stamm die Rede. b) Die Beziehung auf Ps 110 ist unmöglich. Handelt dieser Psalm ursprünglich von Simon dem Makkabäer, wie auch ich meine, so liegt der Ton weder auf „Du bist Priester", noch

auf „auf ewig" — denn Priester auf ewig war Simon ja schon vorher —, sondern auf dem Zusatz „nach der Weise Melchisedeks", der sich schon durch seine hohe Eigentümlichkeit als den Mittelpunkt des Psalms kundtut. Ein Priester nach der Weise Melchisedeks ist ein Priester, der in seiner Person Priestertum und Königtum verbindet. Es ist also in erster Reihe das Königtum, und nicht das Priestertum, das Gott dem Simon hier zuschwört. Dieser Zusammenhang mußte, auch noch in der Zeit des Johannes Hyrkan oder des Alexander Jannäus, jedem, der den Psalm auf einen Makkabäer bezog, einleuchtend sein. Die von CHARLES hergestellte Aussage verrät aber keine Kenntnis davon, sondern bezieht die Zusage Gottes auf das Hohepriestertum, weiß auch nichts vom Melchisedek.

2. Simeon 6 5. Der Text lautet:

a *τότε σημεῖον ἐνδοξασθήσεται μέγα τῷ Ἰσραήλ,*
b *ὅτι κύριος ὁ θεὸς φαινόμενος ἐπὶ τῆς γῆς*[1] *ὡς ἄνθρωπος*[2]
c *καὶ σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ.*

Statt *μέγα τῷ Ἰσρ.* in Z. a setzt Gr. *β μέγας τοῦ Ἰσραήλ* hinter *θεός* in Z. b, nicht mit Recht, da „der Große Israels" weder in den Testamenten noch sonstwo als Name Gottes erscheint.

Man sollte meinen, die Exegeten hätten diesen einfachen Text unangetastet gelassen und das Ganze als christlich erkannt. Es ist von dem Zeichen die Rede, daß Gott auf Erden als Mensch erscheint, in Wahrheit ein „großes Zeichen". Um das Verbum *ἐνδοξασθήσεται* besser zu erklären, hat man vielleicht anzunehmen, daß das „Zeichen" geradezu die gottmenschliche Person selbst bezeichnet, wie Jesus Lk 2 34 ein *σημεῖον* heißt. Hier ist also nichts zu verbessern. Nun lesen aber zwei Hss. des Gr. *β* (b d) und ebenso der Armenier für *σημεῖον* vielmehr *Σήμ*, eine durch das *Χάμ* in v. 4 veranlaßte törichte Änderung. Diese Lesart zieht CHARLES nach weitläufigen Erwägungen, in denen übrigens die von uns gegebene naheliegende Erklärung keine Rolle spielt, der Lesart *σημεῖον* vor (s. den Kommentar), ändert gegen alle Zeugen *ἐνδοξασθήσεται* in Aktiv, holt das Maskulinum *μέγας τοῦ Ἰσραήλ* von der zweiten Zeile als Subjekt in die erste herauf, übersieht die unhebräische Wortstellung und übersetzt also: „Dann wird der Große Israels Sem verherrlichen". Diese Verwandlungskünste sind vollkommen überflüssig und schon deshalb zu verurteilen. — Für uns hat dieser Punkt die

1) Gr. *α* add. *ἥξει* unrichtig.
2) *ὡς ἄνθρωπος* fehlt in 1 Hs. (a).

Bedeutung, daß die Lesart *σημεῖον* gegen die Streichung von *ὡς ἄνθρωπος*, die Bousset und Charles vornehmen, aufs kräftigste ankämpft. Soll etwas gestrichen werden, muß alles es werden. Das werden wir jetzt sehen.

Für die Zeilen b und c ruft Bousset wieder den Armenier an, der liest:

Arm. A: *ὅτι κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν φανήσεται ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος καὶ σώζει αὐτὸς πάλιν.*[1]

Arm. B: *ὅτι κύριος ὁ θεὸς μέγας τοῦ Ἰσραὴλ*[2] *ἐνδοξασθήσεται*[3] *ἐπὶ γῆς καὶ φανήσεται ὡς ἄνθρωπος.*

Bousset stellt die drei Texte nebeneinander und dekretiert dann ohne nähere Begründung: „Die Vergleichung der Texte ergibt, daß die Worte *μέγας τοῦ Ἰσραήλ, σώζων ἐν αὐτῷ τὸν Ἀδάμ* und vielleicht *ὡς ἄνθρωπος* Interpolationen sind".

Daß Zeile c in Arm. B fehlt, soll also nach Bousset ihre Unechtheit beweisen: zunächst wurden die Worte im Gr. interpoliert, und von da wanderten sie in einen Zweig der armenischen Handschriften über. Diese nachgehende Ergänzung der armenischen Übersetzung ist aber bei einer nicht-kanonischen Schrift sehr bedenklich, und viel einfacher nimmt man doch an, daß der Arm. B die Worte ausgelassen habe, entweder zufällig oder weil sie ihm (als verderbt) unverständlich oder unbedeutend erschienen. — Ebenso soll nach Bousset die Vermutung statthaft sein, daß die Worte *ὡς ἄνθρωπος* interpoliert seien, weil sie in der einen (griech.) Hs. a fehlen, einer Handschrift, die nach Boussets eigenen Worten (S. 143) „mit Vorsicht zu gebrauchen ist, namentlich bei der Ausscheidung von Interpolationen, weil sie ... willkürliche Auslassungen zeigt". Die beiden Male, da er Gelegenheit hatte, diese Theorie in Praxis umzusetzen (hier und Aser 7 3), hat er davon Abstand genommen. Die Hinzufügung von „vielleicht", das er übrigens Aser 7 3 vergißt, ist keine wirkliche Vorsicht.

Die Echtheit von *ὡς ἄνθρωπος* wird durch das Wort *σημεῖον* in Zeile a verbürgt. Wollte man nämlich diese Worte streichen und die Zeile b von dem geistigen Kommen Gottes (in seinen Werken) ver-

1) Bousset gibt den Arm. A ohne *αὐτὸς πάλιν*, wohl wegen ungenügender Information.

2) Auch diese drei Worte gibt Bousset nicht. Charles gibt alles ohne Variante.

3) Dittographie aus Zeile a.

stehen, dann wäre dies kein „Zeichen" mehr; *σημεῖον* und *ὡς ἄνθρωπος* stützen einander gegenseitig. Übrigens würde die Ausscheidung von *ὡς ἄνθρωπος* nicht genügen, um den Ausdruck in jener geistigen Weise umdeuten zu können; man müßte auch *ἐπὶ τῆς γῆς* streichen. Denn das Kommen Gottes zu seinem Volk, von dessen Lenkung er sich mittlerweile zurückgezogen hat, wird sonst nie als ein Erscheinen auf der Erde bezeichnet.

Man sieht, das textkritische Prinzip Boussets kann so formuliert werden: die Lesart, die christliche Sätze ausläßt oder am wenigsten christlich aussieht, ist die richtige, mag sie auch nur in einer einzigen griechischen Handschrift oder nur in einem Teil der armenischen Textzeugen vorhanden sein. Die Unechtheit der christlichen Sätze steht also von vornherein fest, obgleich die ganze Untersuchung als Beweis dafür gemeint ist.

Auch hier schlägt Charles einen anderen Weg ein als Bousset. Während dieser den christlichen Satz der Zeile c vor aller Augen totschlägt, stößt Charles ihm von hinten den Dolch in den Leib. Er meint, das dem *ἐν αὐτῷ* zugrunde liegende בו sei aus לו entstellt: „und rettet für sich den Adam", d. h. die Menschheit. Weshalb diese Vermutung? Weil christliche Wendungen in den Testamenten nicht erlaubt sind.

3. Sim. 7 2. Der griechische Text:

a *ἀναστήσει κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα*
b *καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον*
c *οὗτος σώσει πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸ γένος τοῦ Ἰσραήλ.*

Wie die Worte *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* setzt auch *οὗτος* in c voraus, daß der Priester und der König eine Person sind. Um die Stelle zu entchristlichen, streicht Bousset also *θεὸν κ. ἀνθρ.* und liest *οὕτως σώσει*[1], und meint, dies auf Grund von Textkritik tun zu können. Er führt wieder den Arm. B ins Feld (Arm. A = Gr.). Seine Angaben über Arm. B sind aber nach Charles nicht richtig. Drei Hss. von Arm. B folgen Arm. A und Gr. Von den drei übrigen lesen die zwei in Zeile b: *ὡς βασιλέα καὶ θεόν*, lassen also *ἄνθρωπον* aus; die dritte, nach Charles die schlechteste aller armenischen Handschriften, liest nach *βασιλέα*: *καί ἐστιν οὗτος θεός*. Statt einzusehen, daß *καὶ θεόν* den ver-

1) Er streicht auch *πάντα τὰ ἔθνη*, nach Zeugenkonfrontation, aber gegen alle Zeugen. Ebenso Charles.

derbten Rest von *θεὸν κ. ἄνθρωπον* bildet, sieht Bousset in *καὶ θεόν* (oder *καί ἐστιν οὗτος θεός*) eine zweite, von *θεὸν κ. ἀνθρ.* verschiedene Interpolation! Und infolge dieses künstlichen Spieles kann er sagen, die griechische Vorlage des Arm. B habe den spezifisch christlichen Zusatz *θεὸν καὶ ἄνθρωπον* noch nicht gekannt, was dann als Beweis seiner Unechtheit gelten soll.

In Zeile c liest Bousset *οὕτως* und gibt dafür die (gr.) Hss. b und c als Zeugen; nach Charles liest aber nur b so.

4. Levi 4 1. Die den Tod Jesu[1] begleitenden Erscheinungen physischer und anderer Art werden hier in legendarischer Ausmalung in einer Reihe Genitivi absoluti geschildert. Das neunte Glied lautet:

καὶ τοῦ ἅδου σκυλευομένου ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου.

„und wenn Hades beraubt wird beim Leiden des Höchsten".

Man hat an Mt 27 52 zu denken.

Bousset meint hier mit der Hilfe des Arm.[2] einen nichtchristlichen Grundtext eruieren zu können. Er gibt als Text des Arm.:

„Und die Unterwelt wird Gefangene machen durch die Plagen des Höchsten"

und schließt daher auf eine entsprechende griechische Vorlage. Die Zuversicht, die Bousset in den Arm. setzt, grenzt hier an Blindheit. Es hätte ohne weiteres klar sein müssen, daß Arm. hier auf keinen anderen Text zurückgeht als den sämtlicher griechischer Handschriften. Zum Überfluß erklärt nun Charles, erstens daß der Arm. das *σκυλευομένου* durch ein Passivum übersetzt, zweitens daß das Wort, das in Boussets (= Preuschens) Wiedergabe dem *πάθος* des Gr. entspricht, sonst für *πάθημα, πάθος* oder *κάκωσις* steht.

Charles nimmt auch hier seine Zuflucht zur Exegese, und merkwürdigerweise bringt er es fertig, obgleich „with much hesitation", denselben Gedanken, den Bousset aus dem Arm. herausbekommt, für den griechischen Text selbst zu behaupten. Er versteht nämlich *σκυλευομένου* medial und *τὸ πάθος ὑψίστου* von den von Gott ausgehenden Heimsuchungen. Letzteres doch nur im Kommentar; in der Ausgabe klammert er *ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου* als christliche Interpolation ein. Ausgabe und Kommentar erschienen im selben Jahr. Man kann es

1) Sind die Testamente jüdisch, muß natürlich der ursprüngliche Text von den Naturkatastrophen beim letzten Gericht gehandelt haben.

2) Bousset sagt, er folge der Rezension A. Darin irrt er sich. Nach Charles sind Arm. A und B hier in keinem Punkte verschieden.

also nicht wissen, ob der Wagemut hier oder das schlechte Gewissen dort das Feld behauptet habe.

5. Levi 4 4. Die Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlautes, die Bousset hier auf Grund des Arm. A versucht, fußt auf einem irrtümlichen Text.[4] Nach Bousset lautet die Lesart des Arm. A in v. 4a: „Gott wird seinen Geist ausgießen". Nach Charles dagegen und auch nach der Bousset vorliegenden Übersetzung Preuschens liest Arm. A vielmehr: „Gott wird seinen Sohn schicken". Dies ist eine freie Umschreibung des von Gr. und Arm. B gebotenen Textes; der Inhalt (Wirken Gottes durch seinen Sohn) ist aber nicht geändert.

Übrigens sei bemerkt, daß Charles hier in seiner Übersetzung die vermuteten christlichen Interpolationen (*νἱοῦ* in v. 4b und v. 4c ganz), obgleich sie in keiner Handschrift oder Version fehlen, ausläßt und in die Noten verweist, anstatt sie wie sonst immer in dem Text in Klammern zu geben.

6. Levi 8 14. In der etwas dunklen Stelle über die drei *ἀρχαί* Levis heißt es in bezug auf die dritte *ἀρχή*:

ὁ τρίτος ἐπικληθήσεται ἀυτῷ ὄνομα καινόν,
ὅτι βασιλεὺς ἐκ τοῦ Ἰούδα ἀναστήσεται usw.

Daß die dritte *ἀρχή* Levis aus Juda kommen soll, ist zwar nicht sinnlos, wie Bousset sagt, aber doch immerhin wenigstens ein sorgloser Ausdruck. „Blitzartig lichtet die armenische Übersetzung diese dunkle Stelle", sagt Bousset, nämlich dadurch, daß sie „in Juda" gelesen habe. Dies Licht ist schon längst wieder ausgegangen. Nach Charles kann der armenische Ausdruck sowohl auf *ἐκ τοῦ Ἰούδα* als auf *ἐν τῷ Ἰ.* zurückgehen. Übrigens würde m. E. das *ἐν* die Sache in keiner Weise ändern.

7. Levi 10 2. Nach Bousset löst der Arm. hier eine Schwierigkeit, die in dem Satz des Griechen *ἐπεγείροντες αὐτῷ κακὰ μεγάλα παρὰ κυρίου* stecken soll. Der Arm. liest nämlich *ἐφ' ὑμῖν* für *αὐτῷ*. Die Schwierigkeit ist aber erst von Bousset selbst geschaffen, indem er ohne Recht und Sinn das *αὐτῷ* auf den *σωτὴρ τοῦ κόσμου* statt auf *Ἰσραήλ* bezieht.

8. Levi 14 3. In welchem Grade Bousset es bisweilen dem Arm. gegenüber an Kritik fehlen läßt, zeigt sich hier darin, daß er nach Arm. B den Anfang von v. 3 in folgenden Unsinn verbessert: „Und nun, meine Kinder, werdet rein, wie der Himmel reiner als die Erde ist".

9. Levi 16 3 lautet: *καὶ ἄνδρα καινοποιοῦντα νόμον ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον προσαγορεύσετε, καὶ τέλος ὡς νομίζετε ἀποκτενεῖτε*[1] *αὐτὸν, οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἀθῶον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι.* Bousset hält hier den Arm. A für wertvoll (Arm. B dagegen = Gr.), weil er „gerade diejenigen Worte, die uns zwingen, hier an den Tod Jesu zu denken, nicht hat". Es fehlt nämlich in Arm. A (unter anderem) *ὡς νομίζετε*, und für die „Auferstehung" des Arm. B (= *ἀνάστημα* in Gr.) liest er „Gerechtigkeit".

Die Behauptung, daß Arm. A in diesen Besonderheiten die Grundschrift abbilden soll, ist für den zweiten Punkt nachweisbar falsch, für den ersten sehr unsicher. *Ἀνάστημα* bedeutet nicht Auferstehung, sondern Höhe, Hoheit (vgl. Charles), und aus *δικαιοσύνη* könnte in keinem Fall das seltene *ἀνάστημα*, sondern wohl durch bewußte Korrektur *ἀνάστασις* werden. Deshalb ist mit Charles anzunehmen, die „Gerechtigkeit" des Arm. A sei eine Korruption aus der „Auferstehung" des Arm. B, und dies ein Mißverständnis des Gr. — Was den ersten Punkt anlangt, so liest Gr. *α* im zweiten Satz: *ὁρμήσετε τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτόν* = Ihr werdet (auf ihn ein-) stürmen ihn zu töten, statt: *ὡς νομίζετε* usw. Wer recht hat, Gr. *α* oder Gr. *β*, ist schwer zu entscheiden.

10. Levi 18 9. Die vier ersten Sätze von v. 9 hält Bousset für christliche Interpolation, weil sie in der einzigen Hs. b fehlen. Sie sind aber hier nur wegen Homoioteleuton ausgefallen. — Irrtümlich gibt Bousset weiter an, daß der letzte Satz von v. 9 in Arm. B fehle. Er steht vielmehr auch in Preuschens Übersetzung des Arm.

11. Seb. 9 8. Die Textzeugen teilen sich hier so, daß Arm. und Gr. *α* mit a e f gegen b d g zusammengehen. Die Hss. b d g zeigen in diesem Verse an zwei Stellen einen längeren Text. Zunächst bieten sie hinter dem allen Zeugen gemeinsamen ersten Satz drei besondere Sätze. Diese gehen uns hier nicht weiter an, da sie nicht spezifisch christlich sind. Sodann haben b d g auch am Schluß des Verses einen längeren Text als die anderen Zeugen. Hier zieht Bousset den kürzeren Text von Gr. *α*, a e f und Arm. vor und sieht diesen als von christlichen Einschüben frei an. In beiden Punkten irrt er; der kürzere Text ist christlich gefärbt, und ist, obgleich viel stärker bezeugt, aus dem längeren Text durch Homoioteleuton entstanden. Ich zitiere den kürzeren Text:

1) Gr. *α* liest hier anders, s. u.

καὶ ὄψεσθε κύριον[1] *ἐν Ἰερουσαλήμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ.*[2]

Wir haben hier denselben Fall wie Sim 6 $_5$[b]: wie dort das *ἐπὶ τῆς γῆς*, so weist hier das *ἐν Ἰερουσαλήμ* den Satz als christlich aus. Gott wird in der Heilszeit unter seinem Volke wohnen, und sie werden ihn sehen: das sind zwar Sätze der jüdischen Eschatologie. Aber das Sehen ist geistig religiös gemeint, und damit paßt nicht die Lokalisation Gottes in Jerusalem, ja nicht einmal auf Zion oder in den Tempel.

Obgleich die Worte dieses kürzeren Textes auf Jesus passen, ist der Ausdruck doch etwas ungewöhnlich und ohne Zweifel verderbt. Vergleicht man nun aber den längeren Text:

καὶ ὄψεσθε κύριον[3] *ἐν σχήματι ἀνθρώπου ὃν ἂν ἐκλέξεται κύριος ἐν Ἰερουσαλὴμ διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ*[4]

so sieht man, daß dort einfach ein Ausfall wegen Homoioteleuton vorliegt. Dieser längere Text ist vielleicht nur relativ ursprünglich; denn „in Jerusalem wegen seines Namens" schließt sich mit dem Vorhergehenden nicht gut zusammen und mag den Rest eines zerstörten Satzgefüges bilden. Man kann uns aber nicht vorwerfen, daß wir einen einwandfreien Text gegen einen verderbten eingetauscht haben; denn der kürzere Text ist eben nicht einwandfrei.

12. Dan 5 $_{10-13}$. Die ziemlich umfangreichen Interpolationen, die Schnapp annahm, schränkt Bousset bedeutend ein. Er streicht nur kleinere Wortgruppen, kann sich aber dafür nicht auf die Handschriften berufen. Nur für die Streichung der Worte in v. $_{11a}$: *καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λήψεται ἀπὸ τοῦ Βελίαρ* scheint er darauf Gewicht zu legen, daß eine armenische Hs. (nach Charles sind es drei) die Worte nicht haben. In bezug darauf bemerke ich, daß die Auslassung dieser Worte (und des vorhergehenden Satzes) auf Homoioteleuton beruht. (Man beachte daß im Arm. der Satz v. $_{10b}$ mit *πόλεμον πρὸς τὸν Βελίαρ* endet.)

Charles folgt in v. $_{11a}$ Bousset nicht; er streicht als Interpolation (ohne Zeugen) gerade die Worte, die Bousset stehen läßt.

---

1) Gr. *a* liest *αὐτόν*.

2) Gr. *a* + *τὸ ἅγιον* oder *τὸ πανάγιον*.

3) b g: *θεόν*, Gr. *a*: *αὐτόν*, a e f d Arm. Slav. *κύριον*, das also überwiegend bezeugt ist.

4) So liest g. Statt der letzten sechs Worte hat b: *Ἰερουσαλὴμ τὸ ὄνομα αὐτοῦ* „Jerusalem ist sein Name". Diesen sinnlosen Text gibt Charles als Text der Gruppe b d g. Aber einen gemeinsamen Sondertext gibt es für diese Gruppe nicht, außer daß sie die in den übrigen Zeugen ausgefallenen Worte bewahrt hat. d paraphrasiert, liest aber *ἐν Ἰερουσαλήμ*.

13. Dan 6 6. Der Text, den hier alle Zeugen mit minimaler Variation bieten, ist vollkommen verständlich, aber entschieden christlich und deshalb in den Augen Charles' und Boussets der Verbesserung bedürftig. Er lautet:

a ἔσται ἐν καιρῷ τῆς ἀνομίας τοῦ Ἰσραήλ,
b ἀφιστάμενος ἀπ' αὐτῶν ὁ Κύριος,
c καὶ μετελεύσεται ἐπ' ἔθνη ποιοῦντα τὸ θέλημα αὐτοῦ.

Unter den verschiedenen bedeutungslosen Sonderlesarten der einzelnen Hss. hat eine von c sich die Aufmerksamkeit Charles' und Boussets zugezogen. Für ἔθνη ποιοῦντα liest c (allein) ἔθνη ζητοῦντι. Das Verbum ζητεῖν ist zwar falsch, aber das Jota der Endung gibt ihnen die erste Handhabe, den ganzen Text aus einem sicher christlichen in einen möglicherweise jüdischen Sinn umzudeuten. Zunächst muß in Zeile c ἔθνη aus ἔθνει zufällig verderbt und ἔθνει ποιοῦντι das Ursprüngliche sein. Im weiteren teilen sich die Wege:

Bousset begnügt sich damit, dem Verbum μετέρχεσθαι hier die Bedeutung „zurückkehren" beizulegen, und glaubt damit schon ans Ziel gelangt zu sein. Diese Bedeutung steht zwar in dem Lexikon Papes (nicht aber in dem Passows, noch im Thesaurus des Stephanus), weil das Nachgehen, Hinzugehen unter Umständen ein Zurückkehren sein kann; im Begriff des Wortes liegt diese Bedeutung aber nicht. Daß sie auch nicht im Zusammenhang unserer Stelle liegt, muß jeder empfinden. Nach dem allein natürlichen Verständnis bezeichnet das μετελεύσεται die unmittelbare Fortsetzung des ἀφιστάμενος. Nach Boussets Erklärung dagegen hebt das μετέρχεσθαι die Handlung ἀφίστασθαι auf; es durfte aber dann nicht so unmittelbar an ἀφιστ. angeschlossen werden. Es müßte vielmehr heißen: und wenn das Volk seinen Willen tut, wird er zu ihm zurückkehren. Das sagt auch Charles (in seiner Ausgabe z. St.).

Charles verbessert den Text in anderer Weise: a) gegen alle Zeugen schiebt er vor ἀφιστάμενος eine Negation ein; b) durch Zurückgehen auf den semitischen Urtext verwandelt er das μετελεύσεται in ἐπιστρέψει. Er übersetzt also: The Lord will not depart from them, but will transform them into a nation that doeth his will. Die Kleinigkeit, daß auch ein αὐτοὺς ergänzt werden muß, wird nicht einmal erwähnt. Ich glaube, die bloße Zusammenstellung dieser textkritischen und exegetischen Gewaltstreiche wird die schlechte Sache, der sie dienen sollen, genügend beleuchten.

14. Im folgenden Verse, Dan 6 7, liest Gr. β:
τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἔσται ἐν παντὶ τόπῳ Ἰσραὴλ καὶ ἐν τοῖς ἔθνεσιν σωτήρ. Gr. α und Arm. lassen *σωτήρ* aus, was Bousset und Charles als das Ursprüngliche ansehen. Aber dann hätte nicht ein bloßes *ἔσται* (Gr. α om.) gestanden, sondern es hätte geheißen: sein Name wird überall gepriesen, erhoben o. ähnl. Übrigens ist diese Stelle für die Frage nach der Herkunft der Schrift nicht wichtig.

15. Aser 7 3. Seine Besprechung dieses Verses eröffnet Bousset mit den zuversichtlichen Worten, daß sich hier „wieder in interessanter Weise an einer Reihe von Stellen auf Grund der Handschriften christliche Interpolationen nachweisen lassen". Der Vers lautet:

a *ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἐπισκέψηται τὴν γῆν,*
b *καὶ αὐτὸς ἐλθὼν ὡς ἄνθρωπος,*
c *μετὰ ἀνθρώπων ἐσθίων καὶ πίνων,*
d *καὶ ἐν ἡσυχίᾳ συντρίβων τὴν κάραν τοῦ δράκοντος δι' ὕδατος*
e *οὗτος σώσει τὸν Ἰσραὴλ καὶ πάντα τὰ ἔθνη,*
f *θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος.*

Die von Bousset angenommenen Interpolationen sind zunächst: 1. *ἐν ἡσυχίᾳ* läßt er auf Grund von c fort. Aber c vertritt hier nur sich selbst, nicht Gr. α; die später aufgefundenen Hss. des Gr. α (h, i) haben die Worte, ebenso alle Hss. des Gr. β außer f. Charles setzt die Worte am Rande, aber sie gehören selbstverständlich in den Text, und die Lesart von c wäre in die Noten zu verweisen. Die Schwierigkeit der Worte beweist ihre Echtheit. — 2. Statt *δι' ὕδατος* lesen er und Charles mit einer einzigen griechischen Hs. (g) und Arm. *ἐπὶ τοῦ ὕδατος*. Dies ist allerdings ein verständlicher Text; aber wegen der unbedeutenden handschriftlichen Bezeugung ist es das Wahrscheinliche, daß g den Text nach Ps 74 14 verbessert hat, und man darf wenigstens nicht sagen, daß man auf Grund der Textkritik den vermeintlich richtigen Text erreicht habe. — 3. Zeile f streicht Bousset mit der unzuverlässigen Hs. a allein (s. oben zu Sim 6 5).

„Auf Grund dieser mannigfachen christlichen Veränderungen", sagt dann Bousset weiter, „gewinnen wir auch das Recht *ὡς ἄνθρωπος . . . πίνων* und den beliebten Zusatz des Redaktors *καὶ πάντα τὰ ἔθνη* zu streichen." Aber christlich ist nur eine einzige, die dritte Interpolation. *Ἐν ἡσυχίᾳ* ist weder christlich noch jüdisch, sondern korrupt, und wer würde sagen, daß Christus durch das Wasser der Taufe den Kopf des Satans zermalme? (vgl. Schnapp S. 75). Auch in diesem

δι' ὕδατος wird ein Fehler stecken. Daß Bousset diese beiden Zusätze als christlich beurteilt, kann ich mir nur daraus erklären, daß der taktische Wert dieses Urteils für seine weiteren Operationen ihn unbewußt beeinflußt hat.

Der textkritische Sachverhalt ist somit in Wahrheit, daß von den drei offenbar christlichen Sätzen dieses Verses (Z. b, c und f) die beiden ersten von allen Zeugen, der dritte von allen außer dem minderwertigen a geboten werden.

16. Joseph 19 8. Das Kap. Jos. 19 enthält einen oder zwei eschatologische Träume des Joseph. In v. 2–7 wird die Geschichte Israels in der bekannten apokalyptischen Weise der Tierallegorie erzählt. Wegen der schlechten Verfassung des Textes sind die v. 5–7 schwer zu deuten. Sicher ist jedoch, daß Christliches erst in v. 8 wahrnehmbar ist, was natürlich damit zusammenhängt, daß die jüdische Geschichte bis auf Jesus eben nicht christlich war. Außer in v. 8 gibt es nur in v. 11 eine spezifisch christliche Wendung: *ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, χάριτι σώζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ.* Beim ersten Blick mag es nun auffallen, daß gerade die christlichen Worte im Arm. fehlen. Dieser liest nur: *ἀνατελεῖ ἡ σωτηρία τοῦ Ἰσραήλ.* Indessen wird, wie wir unten des näheren erörtern werden, die Bedeutung dieser Auslassung dadurch stark eingeschränkt oder m. E. gar aufgehoben, daß der Arm. einerseits andere christliche Sätze (v. 8) hat und andererseits gerade hier sehr viele andere Worte und Sätze ausläßt.

An v. 8 knüpft sich also ein besonderes Interesse, indem nämlich die christliche Herkunft des ganzen Kapitels (oder eventuell der v. 5–12) zum größten Teil von diesem Verse abhängt. Ist das Christliche hier durch spätere Bearbeitung eingetragen oder nicht? Uns interessiert zunächst die Unterfrage, ob sich auf Grund der Textkritik christliche Änderungen oder Einschübe nachweisen lassen.

v. 8 lautet:

a *καὶ εἶδον ὅτι ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη παρθένος*[1],
b *ἔχουσα στολὴν βυσσίνην,*
c *καὶ ἐξ αὐτῆς προῆλθεν*[2] *ἀμνὸς ἄμωμος,*
d *καὶ ἦν ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λεών·*
e *καὶ πάντα τὰ θηρία ὥρμων κατ' αὐτοῦ,*

1) Arm. liest für diese Zeile: *καὶ εἶδον ἐν μέσῳ κεράτων παρθένον.*
2) Gr. *α*: *ἐγεννήθη*, offenbar durch *ἐγεννήθη* in Zeile a veranlaßt. Charles zieht hier wie zumeist Gr. *α* vor.

f *καὶ ἐνίκησεν αὐτὰ ὁ ἀμνός,*
g *καὶ ἀπώλεσεν αὐτὰ εἰς καταπάτησιν.*

Im Arm. fehlen: a) *ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη* (s. u.); b) *ἄμωμος*; c) *ἦν ὡς λέων* in Zeile d (aber nicht das dazwischen Stehende). Dies sind nach Bousset alles christliche Einschübe, die den fortschreitenden Prozess der Verchristlichung des Buches beleuchten.

Von den Worten *ἦν ὡς λέων* ist aber klar, daß nur bewußte oder zufällige Auslassung an ihrem Fehlen im Arm. schuld ist. Denn sie werden durch das nicht fehlende *ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ* gefordert, da diese Worte, mit dem folgenden Satz verbunden, nur Unsinn ergeben. Das meint auch Charles. Die Lesung des Arm. ist also an einem Punkte als falsch nachgewiesen, und zwar gerade an dem entscheidenden Punkte, denn die Zeile d hält den ganzen Vers zusammen und weist auch Z. e—g als christlich aus. Der christliche Sinn der Zeile d ist klar: das Lamm aus Juda ist zugleich der Löwe aus Juda. Das wird in einfacher, altbewährter apokalyptischer Weise (vgl. z. B. Dan 2 41) so zum Ausdruck gebracht, daß die betreffende Person als eine Mischgestalt dargestellt wird. In dem Satz *ἦν ἐξ ἀριστερῶν αὐτοῦ ὡς λέων* ist das Lamm von Zeile e Subjekt, *ὡς λέων* Prädikat.

Charles versucht in exegetischer Weise diese zentrale Zeile des Verses zu entchristlichen. Er nimmt *ὡς λέων* als Subjekt und *ἦν* als selbständiges Prädikat: „zu seiner (des Lammes) Linken war gleichsam ein Löwe". Dadurch löst er das christliche Doppelwesen in zwei Einzelwesen auf, zwei Makkabäer, der Löwe ist Judas, das Lamm irgendein anderer Makkabäer. Diese Exegese ist aber derselben gebrechlichen Art, die wir schon früher zu beobachten Gelegenheit hatten. Wäre der Löwe Judas, dann würde in der Darstellung der Löwe und nicht das Lamm die zentrale Gestalt sein. Selbst die Besiegung der wilden Tiere wird dem Lamm zugeschrieben. Das erklärt sich einfach bei der christlichen Auffassung; in der christlichen Bildsprache war Jesus prinzipiell das Lamm.

Ist *ἦν ὡς λέων* in Z. d echt, dann kann man nicht mehr mit Bousset die Zeilen abc als Interpolation bezeichnen, sondern wenigstens *ἀμνός* muß echt sein, und es ist überhaupt unmöglich geworden, durch Streichungen einen brauchbaren nicht-christlichen Rest übrig zu behalten. Von den beiden anderen Auslassungen des Arm. kann man die erste keine Auslassung nennen; denn für *ἐκ τοῦ Ἰούδα ἐγεννήθη* hat Arm.: *ἐν μέσῳ τῶν κεράτων*. Der Arm. hat Allegorie, der Gr. dagegen unbildliche Rede, und die gleiche Erscheinung begegnet uns

nochmals in v. 9. Sagt es sich von selbst, daß Arm. hier den Urtext vertritt?

Als wirkliche Auslassung bleibt also nur *ἄμωμος*. Nach dem was Bousset und Charles sonst in den Testamenten als jüdisch stehen lassen, haben sie kein Recht, dies *ἄμωμος* als christlich zu betrachten. Der hier als *ἀμνός* Bezeichnete ist nach den beiden Forschern einer der Makkabäer. Mit Bezug auf diese wird aber Rub. 6 12 gesagt, daß der Same Levis „für euch sterben wird in sichtbaren und unsichtbaren Kriegen", und Benj. 3 8 heißt es, daß „ein *ἄμωμος* für Sünder dahingegeben wird"; beide Aussagen finden sich im Arm. und werden von Bousset und Charles nicht beanstandet. Ist der für Sünder dahingegebene *ἄμωμος* jüdisch, dann wohl auch der *ἀμνὸς ἄμωμος*.

Für die Judaisierung von Jos. 19 8 bleibt also im Arm. nicht die geringste Stütze.

17. Benj. 9 2–5. Schnapp bezeichnet den letzten Satz des v. 2 und v. 3–5 ganz als christliche Interpolationen. Der Arm. läßt fünf bis sechs Sätze davon aus, alle ausgeprägt christlichen Inhalts (die Erklärung dieser Erscheinung s. unten). Der Rest ist aber, wie Charles, aber nicht Bousset zugibt, ebenfalls christlich. Der Arm. liest nämlich:

3 a *καὶ κύριος ὑβρισθήσεται καὶ ἐξουθενωθήσεται,*
5 a *καὶ μεταβήσεται ἀπὸ τῆς γῆς πρὸς τὸν οὐρανόν,*
b *ἔγνων γὰρ οἷός ἐστιν ἐκ γῆς ἢ οἷος εἰς οὐρανούς,*
c *ἢ καὶ τί μέτρον αὐτοῦ καὶ τόπος καὶ ὁδός.*

Den zweitletzten Satz läßt Arm. A aus, offenbar wegen Homoioteleuton und so wie so mit Unrecht, da der letzte Satz ihn grammatisch voraussetzt. Diesen von Arm. A ausgelassenen Satz nennt Bousset christlich, in dem übrigen dagegen sieht er die jüdische Grundschrift, die Schnapp nach seiner tadelnden Bemerkung in den Text hätte setzen sollen. Den vermutlich ursprünglichen Text, den des Arm. A, nennt Bousset einen „einfachen", d. h. einen offenbar nicht christlichen Text, und bemerkt: „Man sieht mit Erstaunen, wie der christliche Interpolator eine ganze Himmel- und Hadesfahrt Christi in den einfachen Text hineingedeutet hat". Erstaunen wird man doch wohl eher über den modernen Exegeten. Die *μετάβασις* von der Erde in den Himmel erklärt dieser davon, daß Gott 586 v. Chr. den Tempel verläßt und sich in den Himmel zurückzieht. Daß es dies zur Not bedeuten könnte, ist vielleicht schwer zu widerlegen; meines Erachtens würde kein Jude es so darstellen. Auch den ersten Satz (3 a), über den Bousset

schweigt, kann man nur mit größter Not auf das religiöse Verhalten des vorexilischen Volkes beziehen. Anstatt in dieser Weise immer wieder auf dem äußersten Rande der exegetischen Wahrscheinlichkeit zu balancieren, ist es offenbar besser, rundweg alles als christlich anzuerkennen, wie es auch Charles tut.

Man sieht, die armenische Übersetzung ist ein gefährliches Fahrwasser, und Bousset, der mit besonderer Vorliebe darin operiert, ist auf eine schöne Anzahl Klippen aufgelaufen.

An den besprochenen Stellen ging die Textverbesserung, soweit sie auf dem Arm. baute, zumeist von variierenden Lesarten dieser Übersetzung aus. Soweit ich sehe, kann sie uns an keiner dieser Stellen dem Urtext näher bringen. Es gibt nun aber weiter eine bedeutende Anzahl Stellen, wo im Arm. ganze Sätze oder Wortgruppen christlichen Inhalts fehlen. Diese Erscheinung ist es, die von Anfang die Vermutung hervorgerufen hat, der dem Arm. vorliegende griechische Text sei weniger christlich als der unsrige. Es ist in diesen Fällen schwierig oder unmöglich, aus dem Zusammenhang das Unrecht der Auslassung des Arm. zu beweisen. Das kann teils aus der Art der eschatologischen Schilderungen kommen: die einzelnen Sätze bedingen manchmal einander nicht, sondern sind aneinandergereiht wie Perlen auf einer Schnur; einige können fehlen, ohne daß man sie vermißt. Teils kommt es daher, daß der Arm., wenn er mit Bewußtsein kürzte, gerade solche Sätze und Satzteile ausließ, die am besten wegbleiben konnten. Daß aber wirklich das Fehlen dieser vielen christlichen Sätze und Worte nur eine Eigentümlichkeit der armenischen Übersetzung darstellt und mit der griechischen Vorlage nichts zu tun hat, wird jeder besonnenen Textkritik durch einen zweifachen Umstand einleuchtend sein. Erstens fehlt ja nur ein Teil der spezifisch christlichen Sätze, und zweitens weist der Arm. eine Menge Auslassungen anderen Stoffes auf. Mit welchem Recht werden nun die christlichen Sätze, die der Arm. wegläßt, für unecht erklärt, während die große Menge anderer Auslassungen höchstens ein paarmal zu textkritischen Streichungen im griechischen Text Anlaß geben? Es ist nicht zweifelhaft, daß man das Recht dazu in der Überzeugung von der jüdischen Herkunft der Schrift gefunden hat. Aber dann ist ja das Zeugnis des Armeniers überflüssig.

Wenn im Arm. sämtliche christliche Stellen gefehlt hätten, dann erst würde sein Zeugnis trotz seiner sonstigen Auslassungen von Gewicht

sein. Daß aber die stellenweise starke Kürzung auch einige christliche Sätze trifft, ist nicht im geringsten auffallend. Der armenische Übersetzer stand dem Gegensatz zum Judentum so fern, daß ihm nichts daran lag, ob er einige Weissagungen von Christus beibehielt oder überschlug; die Schriften des alttestamentlichen Kanons waren ja deren voll.

Um das Verhältnis der christlichen Auslassungen zu den neutralen anschaulich zu machen, habe ich mir die Mühe gemacht, die im Arm. fehlenden Worte und Sätze zu zählen. Diese sind von Charles in seiner Ausgabe durch eckige halbe Klammern kenntlich gemacht. Jedoch waren diese nicht einfach zu zählen. Denn Charles folgt dem Text des Gr. *α*, während die Vorlage des Arm. der Gruppe *β* und innerhalb dieser den Hss. b d g nahe steht. Um die für Arm. charakteristischen Auslassungen zu greifen, habe ich nicht solche Worte mitgezählt, die außer im Arm. auch noch in zwei oder mehr Hss. des Gr. *β* fehlen. Die Übereinstimmung zwischen Arm. und einer einzigen Hs. von Gr. *β* habe ich dagegen als zufällig angesehen. Nur Auslassungen sämtlicher arm. Handschriften sind mitgezählt. Die Auslassung des Artikels und der gewöhnlichsten Partikeln (*καί, δέ, μέν, γάρ, ὅτι, οὖν*) ist nicht berücksichtigt. Die Berechnung der Sätze ist nicht immer grammatisch genau. Wo man statt Sätze Stichen zählen konnte, habe ich das getan.

	Gesamtzahl der vom Arm. weggelassenen Worte:	Gesamtzahl der vom Arm. weggelassenen Sätze:	Daraus sind spezifisch christliche Sätze:
Ruben	27	1	—
Simeon	20	—	—
Levi	41	4	1
Juda 1—17	33	2	—
„ 18—26	173	22	4
Isakar	281	49	1
Zebulon	153	17	—
Dan	40	4	—
Naftali	39	6	—
Gad	42	4	—
Aser	36	7	—
Joseph 1—8	13	—	—
„ 9—20	293	34	1
Benjamin	457	70	24
	1648	220	31

Von den Zahlen Benjamins fallen auf Kap. 11 (die Weissagung über Paulus): 76 — 13 — 13.

Als christliche Sätze sind folgende gezählt: Levi 2_{11}^{b}; Juda $24_{1}^{b\,d}$; 24_{4}^{b}; 25_{4}^{b}; Isa. $7_{7\,f.}$; Joseph 19_{11}^{c}; Benj. $3_{8}^{a\,d}$; $9_{2}^{d}\,3^{a\,c}\,4^{a\,b}$; $10_{7}^{c\,d}\,8^{d}\,9^{b}$; und die 13 Sätze in Kap. 11. — Es sind natürlich nur solche aufgeführt, die auch Bousset und Charles als christlich anerkennen. Jedoch habe ich gegen diese Forscher Isa. $7_{7\,f.}$ mitgenommen. Dies ist aber wohl das einzige Mal, daß sie einen so deutlich christlichen Satz, der im Arm. fehlt, nicht streichen. Andererseits sind die Worte Juda 22_{2}^{c} *ἕως παρουσίας θεοῦ δικαιοσύνης* nicht mitgezählt, da sie nicht spezifisch christlich sind; Charles findet es nicht nötig, sie für interpoliert zu halten, und hätten sie im Arm. gestanden, würde auch Bousset sie natürlich nicht gestrichen haben.

Zusammenfassung. Ich glaube durch das Vorstehende in genügender Weise klargemacht zu haben, daß der vom Armenier aus vorgenommene textkritische Vorstoß gegen die christlichen Stellen der Testamente als gescheitert gelten muß.

Auch die Versuche, durch die Varianten der griechischen Hss. unsere Schrift von christlichen Zusätzen zu reinigen, sind wenigstens an den meisten Stellen fehlgeschlagen (s. oben zu Rub. 6_{8}; Sim. 65; Levi 18_{9}; Seb. 9_{8}; Dan 6_{67}; Aser 7_{3}). Daß sie an einigen wenigen Stellen gelingen können, ist natürlich zuzugeben. So z. B. in Levi 18_{3}, wo Gr. *α* die Worte *ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ* ausläßt, und in Levi 14_{4} wo die jüdische Lesart *φῶς νόμου* viel besser bezeugt ist als die christlichere *φῶς κόσμου*. Andere Stellen sind Rub. 6_{11} (*β*: alle Völker, *α*: das ganze Volk) und Sim. 7_{1}^{a}. Aber auch wenn die nicht-christliche Lesart an allen diesen Stellen im Recht wäre, würden die griechischen Handschriften dennoch im großen und ganzen, was die christlichen Stellen angeht, eine einhellige Überlieferung vertreten.

Wenn ich den Herren Charles und Bousset gegenüber ab und zu vielleicht etwas starke Worte gebraucht habe, so bedeutet das nicht, daß ich im geringsten die großen Verdienste schmälern will, die sich die beiden Forscher, jeder in seiner Weise, um die Erforschung des Judentums erworben haben, und die über mein Lob erhaben sind. Aber gerade die große Autorität, die die beiden Forscher besitzen, macht es zur Pflicht, daß man ihnen aufs kräftigste widerspricht, wenn sie in so unverantwortlicher Weise dazu beitragen, verhängnisvolle Irrtümer zu verbreiten.

Halleluja.

Von

Theodor Nöldeke.

הַלֵּל ist ein altes Wort. Ursprünglich bedeutet es höchstwahrscheinlich „aufschreien", namentlich im freudigen Sinne. Die Wurzel wird auf einen Naturlaut zurückgehn; vgl. das amharische *ĭlĭll*, *ĭlĭllĭl*, tigriña *ʿĕlĕl* vom weiblichen Freudengeschrei mit dem Abstractum *ʿèlĕlta*[1] (s. d'Abbadie und Guidi, sowie de Vito je s. v.); das griechische *ἀλαλά, ἐλελεῦ, ἐλελελεῦ*, unser *hali, halo, halali* und manches andere. So ist تَهْلِيل das trillerartige Geschrei der Frauen, welche die Männer zum Kampfe anfeuern (Sachau, Reisen 308). أَهَلَّ ist „(dem Neugeborenen froh) zuschreien" (von den Weibern gesagt) Ham. 315 v. 2. اِسْتَهَلَّ steht vom ersten Schrei des Neugeborenen ebenda, von einem sonstigen Aufschrei Zuhair 8, 5, vom Preise Gottes (wie es scheint) Nābigha 7, 15. Vgl. zu dem allen Lisān 14, 226 f., wo auch تَهَلَّلَ „vor Freude schreien" belegt wird.[2] Auch das syrische ܐܗܠܠ „einen verspotten" gehört wahrscheinlich hierher; es liegt ja nahe, als ursprüngliche Bedeutung „einen anschreien" zu nehmen. So ist im modernen Arabisch هلّل على „siffler, désaprouver avec dérision" Dozy s. v. Und

1) So im Leben des Königs Bakaffa (ed. Guidi) 238, 16.

2) هَلَّلَ kann ein altheidnischer gottesdienstlicher Terminus sein, der möglicherweise sogar mit هِلال „Neumond" zusammenhängt; man bedenke die hohe religiöse Bedeutung des חֹדֶשׁ gerade für das hebräische Altertum. Im Islam ist dieses dann aber mit dem aus dem Glaubensbekenntnis ه اله اهّ الله gebildeten Verbum zusammengeflossen.

mit ب, wie das syrische Verbum mit ܒ, wird in dem eben zitierten Verse des Hamāsa اهلّ konstruiert.[1]

Ältere Stellen, in denen הלל „(einen Gott) preisen" heißt, sind Jes 38 18 (im Liede des Königs Hiskia) und Jd 16 24; so öfter bei Jer. Ein Zufall wird sein, daß für dies Wort vom lauten Rühmen eines Menschen oder vom Rühmen eines solchen überhaupt auch schon alte, wenn nicht schlechtweg noch ältere, Belege vorliegen: 2 Sam 11 25[2] Gen 12 14. So הִתְהַלֵּל „sich rühmen" Jer 4 2 9 22 f.

Im zweiten Bestandteil von הללו יה hat man natürlich längst die Verkürzung aus יהוה erkannt, wie ja am Schluß von Eigennamen neben יהו auch schon ziemlich früh יה erscheint.[3] Ob das Wort in älterer Zeit *jah* oder *jāh* gesprochen wurde, ist uns unbekannt. Als besonderes Wort erscheint יָהּ in unseren Texten wohl zuerst in dem, doch gewiß der Zeit des ersten Tempels angehörigen, Passahliede Ex 15 2 (woraus es mit dem ganzen Versgliede in den nachexilischen Stellen Jes 12 2 und Ps 118 14 wiederholt ist). Wohl noch weit älter wäre es in der Verfluchung Amaleks, wenn es da in על כס יה Ex 17 16 wirklich enthalten sein sollte; aber was diese Worte bedeuten, ist ganz unsicher. Ebenso ist die alte Stelle, welche Ps 68 19 benutzt, wie ja der Verfasser dieses Festliedes mancherlei anderes altes Material aufgenommen hat, leider zu korrupt, um uns zu sichern, daß darin schon יה stand. Und schließlich darf man auch Jes 38 11 (im Liede Hiskias) nicht als alten Beleg für das Wort anführen, da, wie von vielen angenommen wird, dort יה יה doch wohl nur aus יהוה verschrieben ist. Auch das überlieferte ביה יהוה Jes 26 4 ist schwerlich richtig. Wie מאפליה Jer 2 31; העלילה Jer 32 19; שלהבתיה Cnt 8 6 zu punktieren oder zu emendieren seien, mag zweifelhaft bleiben; der Gottesname steckt

---

1) ܗܠܠ „Gott preisen" möchte ich als dem jüdischen Sprachgebrauch entlehnt ansehen.

2) Daß die Berichte, zu denen diese Stelle gehört, auf eine zeitgenössische Quelle zurückgehen, ist m. E. zweifellos. Aber damit ist freilich nicht gesagt, daß der Wortlaut im einzelnen unverändert geblieben sei.

3) Auf Gemmen und auf den jüdisch-ägyptischen Papyri des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. Ob damals das ה in den Namen noch konsonantisch (ה̄) gesprochen wurde oder die Endung schon ganz zu *ā* geworden war, ist nicht zu ermitteln. — Auf Gemmen kommt am Schluß von Namen auch יו aus יהו vor (wohl *jau* oder *jāu* zu sprechen).

schwerlich in einem dieser Ausdrücke.[1] Dagegen kommt dies יה in einer Anzahl jüngerer Psalmen vor. Natürlich auch Ps 118 $_{5}^{b}$, wo die rezipierte Lesung בַּיָּרָחָבְיָה es nicht anerkennt.

Sehr merkwürdig ist nun, daß sich gegenüber diesem durchweg poetischen Sprachgebrauch auf mehreren in Jericho gefundenen Krughenkeln teils יהו, teils יה findet (Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 1908, 38 ff. Lidzbarski, Ephemeris 3, 45). Der bei weitem beste Kenner, eben Lidzbarski, setzt diese kleinen Inschriften ins 5. bis 4. Jahrhundert v. Chr. Es drängt sich auf, hier den Gottesnamen zu sehen, aber ohne Bedenken ist das nicht, wenn sich auch eine andere Erklärung kaum darbietet.

Auf alle Fälle gehört aber die Zusammensetzung der beiden alten Elemente הללו יה wenigstens als liturgische Formel einer sehr jungen, oder vielmehr der jüngsten Schicht der althebräischen Literatur an.

הללו יה steht mit einziger Ausnahme von Ps 135 $_{3}$ immer entweder vor oder hinter oder vor und hinter einem Psalm. Nicht wirklich gehört es mit dem ganzen v. $_{48}$ zu Ps 106, da dieser eben den Abschluß des 4. Psalmbuchs bezeichnet. In dem schönen Ps 104 hält Olshausen mit Recht nicht bloß das הללו יה, sondern den ganzen v. $_{35}$ für später hinzugesetzt. Dabei ist immer noch möglich, daß v. $_{35}^{a}$ schon hinzugefügt worden war, ehe noch v. $_{35}^{b}$ (und v. $_{1}^{a}$) „zur Zeit seiner Aufnahme in die Liturgie" (Olshausen) dazukam.[2] So kann es auch bei anderen Psalmen geschehen sein. Doch möchte ich den Ausdruck namentlich bei den von vornherein durchaus liturgischen Pss 146—150 für ursprünglich halten.

Die jüdischen Schulen sind seit ziemlich alter Zeit darüber uneins, ob הַלְלוּיָהּ wirklich aus den oben besprochenen beiden Wörtern bestehe und also einen Gottesnamen enthalte[3], oder ob es ein (flexionsloser) Ausdruck des frommen Jauchzens und also nur ein Wort sei; s. namentlich Norzi, נחת שי zu Ps 104 $_{35}$. Der übliche Text hat meist die letztere Schreibung und dann das schließende ה ohne Mappiq, also הַלְלוּיָה, aber so fest, wie Baer zu Ps 104 $_{35}$ es darstellt, ist dies

1) An der dritten Stelle möchte auch ich mit andern שַׁלְהֶבֹתֶיהָ lesen; dann ist aber das Subjekt ausgefallen.

2) Freund Landauer äußert mir die sehr plausible Vermutung, v. $_{35}^{a}$ sei hinzugesetzt worden, um den Psalm nicht auf die Sünder und Gottlosen ausgehen zu lassen.

3) Bei dieser Auffassung darf das Wort ebensowenig wie sonst ein Gottesname ausradiert oder ausgewischt werden; s. Norzi l. c.; Levy s. v. מָחַק.

nicht durchgeführt, s. eben Norzi l. c. Und zu Ps 135 3, wo Baer הַלְלוּ־יָהּ verlangt, schreibt Norzi „ein Wort" vor, also הַלְלוּיָהּ. Wir haben hier wieder einen der Fälle, in denen unser Text den Niederschlag verschiedener Schulmeinungen zeigt.[1] Die uns befremdende Auffassung als ein einziges Wort des Jauchzens rührt gewiß daher, daß der Ausdruck an den meisten Stellen nicht in fester Verbindung mit dem übrigen Text steht, wie wir ja gesehen haben, daß er an einigen erst später hinzugeschrieben sein muß. Aber uns genügt ein Blick auf Stellen wie Ps 147 1, um nur die Auffassung als „Preiset Jah", also die Schreibung in zwei Wörtern[2] und die konsonantische Aussprache des schließenden ה als zulässig anzuerkennen. Diese ergäbe sich auch schon aus Stellen wie הַלְלוּ אֶת יְהוָה Ps 148 1 7. Und Redeweisen wie יְהַלֵּל יָהּ Ps 102 19; תְּהַלֵּל יָהּ Ps 150 6 sind vielleicht erst aus dem beliebten הַלְלוּ יָהּ hervorgegangen.

Für הַלְלוּ sollte man zunächst הַלְּלוּ erwarten, aber die Aufhebung der Verdopplung vor einem Schwa mob. ist nicht selten, besonders bei Liquidae; s. d. Grammatiken, z. B. Olshausen § 84[a]. Ob der Vokalrest nach diesem ל durch ein einfaches Schwa ֲ oder durch ein Schwa compositum ֳ ausgedrückt wird, wie Baer schreibt, הַלְלוּ[3], macht keinen wesentlichen Unterschied. Wir bleiben hier überall in den Regeln der überlieferten Aussprache.

Diesen Regeln widerspricht aber ganz die griechische Schreibung *ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ*. Prof. Rahlfs, der als Leiter des Göttinger Septuaginta-Unternehmens auf diesem Felde die größte Autorität ist, hat mir auf meine Anfrage mitgeteilt, daß diese Lesart für die LXX durchaus feststehe und ihm keine Variante bekannt sei. Um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, habe ich dann noch meinen Kollegen E. Klostermann gefragt, ob das auch von den neutestamentlichen Stellen Apk 19 1 3 4 6 gelte, und er hat mir dieselbe Antwort gegeben. Dies *ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ* ist selbstverständlich = הַלְלוּ יָהּ.[4] Das ist eine

1) Siehe meine Abhandlung „Inkonsequenzen in der hebr. Punktation" (Ztschr. f. Assyr. 26, 1 ff. = Festschrift für Ignaz Goldziher 1 ff.).

2) Ob sie durch Maqqef verbunden werden oder nicht, mag für den feierlichen Vortrag in der Synagoge eine gewisse Bedeutung haben, aber für uns ist das gleichgültig, denn weder für die Art, wie man zur Zeit der Verfasser las, noch wie man im Tempel sang, kommt das irgend in Rechnung. Siehe Torrey im Amer. Journal of Sem. Lang. 33, 56 f.

3) Irre ich nicht, nach Ben Ascher.

4) Natürlich sind Spiritus und Akzent in griechische Bibelhandschriften erst zu einer Zeit eingetragen, wo man nicht mehr wissen konnte, welche

Form des Imperativs, die nach den masoretischen Regeln nur in pausa stehen dürfte, also nicht, wenn noch ein, auch nur einsilbiges, Wort folgt. Die Beibehaltung des ursprünglich kurzen, durch die Betonung verlängerten Vokals bedang auch die Beibehaltung des Doppel-L.

Wir dürfen nun m. E. zuversichtlich annehmen, daß die alexandrinischen Juden, welche den Psalter ins Griechische übersetzten, den wahren Laut des zu ihrer Zeit im Tempel von Jerusalem mit Gesang und Instrumentalbegleitung vielfach ertönenden Epiphonems kannten, und daß dagegen die weit später von den rabbinischen Schulen für den feierlichen Vortrag in den Synagogen festgesetzte Aussprache durchaus zurücktreten muß.

Die älteste erschließbare Aussprache des hebräischen Impt. Piel Pl. m. war (z. B. von דבר) *dabbĭrū* oder *dabbĕrū*.[1] Wann diese Form aber einerseits durch Dehnung des betonten Vokals zu *dabbêrū*, das als Pausalform auch in unserem Text erscheint, anderseits mit Verschiebung des Tons zu *dabbᵉrû* geworden ist, wie also in diesem und in analogen Fällen Esra oder Jesaias oder David oder Debora gesprochen haben, das können wir durchaus nicht wissen. Nur zeigt das oben Gegebene, daß die Schulaussprache הַלְלוּ יהּ für die Zeit des zweiten Tempels noch nicht galt.

Und wie in diesem Falle, können wir auch in zahllosen anderen nicht sagen, wann im Hebräischen der Übergang von einer ursprünglichen Form zu der uns im masoretischen Text überlieferten geschehen oder gar, in welche Zeit diese oder jene notwendig anzunehmende Zwischenstufe gefallen ist, z. B. wann aus *dabar* (vielleicht noch mit einer vokalischen Kasusendung) durch etwaige Zwischenstufen *dābʰār* (*dâbʰâr*) oder (im St. cstr.) *dᵉbʰar*, aus *dabarīm dᵉbʰārīm* (*dᵉbʰârīm*) geworden ist. Allein undenkbar ist, daß die masoretische Punktation uns die Laute weit älterer Zeiten reproduzierte. Damit wird es aber von vornherein ausgeschlossen, für die hebräische Poesie vom Debora-

---

dieser Zeichen solchen nichtgriechischen Ausdrücken gebührten. Sie haben daher auch in unserem Falle keinen Wert für uns.

1) Daß diese Betonung die ursprüngliche ist, ergibt sich aus der Übereinstimmung mit den entsprechenden Formen im Aramäischen und im Geez nach der überlieferten Aussprache, über die wir demnächst Näheres von Littmann erfahren werden. Ähnlich ist es mit verschiedenen anderen vokalisch auslautenden Verbalformen.

liede bis zum spätesten Psalm quantitierende oder selbst nur streng Silben zählende Versmaße zu bestimmen, selbst, wenn es irgend wahrscheinlich wäre, daß sie einst solche gehabt hätte. Zu dieser Erkenntnis gibt uns der Unterschied von *ΑΛΛΗΛΟΥΙΑ* = *hallēlū jāh* (oder *jah*?) und הַלְלוּ יָהּ oder gar הַלְלוּיָהּ einen unverächtlichen Beitrag.

Der erste Dekalog.

Von

Wilhelm Nowack.

Der erste Dekalog Ex 20 2ff. ist in den letzten Jahrzehnten oft Gegenstand der Verhandlung gewesen, doch haben dieselben zu einem auch nur von den Kritikern derselben Richtung anerkannten Resultat bisher nicht geführt: während KUENEN[1], WELLHAUSEN[2], STADE[3], SMEND[4], GUTHE[5], BAENTSCH[6], MATTHES[7], BUDDE[8], MARTI[9], STEUERNAGEL[10], HOLZINGER[11], BEER[12], MEISNER[13] u. a. die Mosaizität des Dekalogs bestreiten, sind Männer wie KITTEL[14], ERBT[15], WILDEBOER[16], GRESSMANN[17], EERDMANS[18] u. a. noch neuerdings mit aller Entschiedenheit für dieselbe eingetreten, letzterer freilich mit der Modifikation, daß er nur den Hauptinhalt des Dekalogs als am Sinai gegeben ansieht, noch andere wie KAUTZSCH[19]

1) Historisch-krit. Einleit.[2] I S. 233.
2) Skizzen I, 68.
3) Gesch. d. Volk. Isr. I, 58 vgl. 457, 584; bibl. Theol. d. A. T. S. 36f.
4) Alttest. Religionsgesch.[2] S. 42, 284f.; Erzählung des Hexateuchs S. 175ff.
5) Gesch. d. Volk. Isr. S. 32 vgl. S. 20.
6) Komment. zu Exod. S. 178f.
7) ZAW XXIV S. 17ff.; Theol. Tijdschrift, 1906, S. 44ff.
8) Gesch. der althebr. Literat. S. 95. 100; Rel. d. Volk. Isr. S. 25f.
9) Gesch. d. isr. Relig.[5] S. 194.
10) Theol. Rundsch. 1905 S. 384ff.; Einl. in d. A. T. S. 153ff.
11) Komment. zu Ex 20 2ff.
12) Mose und sein Werk S. 30f.
13) Der Dekalog 1893.
14) Gesch. d. Volk. Isr. I[3] S. 581ff. 621ff.
15) Die Sicherstellung des Monotheismus 1903 S. IV.
16) ZAW XXIV S. 296ff.; Theol. Stud. 1906 S. 93ff.
17) Mose und seine Zeit S. 475ff.; Schriften des A. Ts. II 1 S. 238f.
18) Theol. Tijdschrift 1903 S. 19ff.
19) Bibl. Theol. d. A. Ts. S. 69ff.

und Baudissin[1] geben gewisse dieser Anschauung entgegenstehende Schwierigkeiten zu, sehen dieselben aber nicht als so groß an, daß man die Möglichkeit eines so hohen Alters des Dekalogs bestreiten müßte. Es wird daher nichts Überflüssiges sein, die Frage einer erneuten Prüfung zu unterziehen.

1. Die Antwort auf die Frage nach dem Alter des Dekalogs wäre verhältnismäßig einfach, wenn es sich dabei um den jetzt vorliegenden Text in Ex $20_{2ff.}$ handelte. Denn darin stimmen heute fast alle Kritiker überein, daß der vorliegende Text stark deuteronomistische Farbe trägt: Meisner hat auf nicht weniger als acht Ausdrücke hingewiesen, die ausschließlich deuteronomistisches Sprachgut sind, während in einer Reihe anderer Stellen das Sprachgut D und JE gemeinsam ist.[2] Die Meinungen sind darüber geteilt, ob wir es mit deuteronomistischer Bearbeitung, wie die meisten annehmen, oder mit einem Produkt der deuteronomistischen Literatur überhaupt zu tun haben, wozu Baentsch, Steuernagel, Meisner u. a. neigen. Die Tatsache, daß die Begründung des Sabbatgebotes Ex 20_{9-11} völlig abweicht von dem parallelen Text Dtn 5_{13-15}, der Gedanken gibt, die auch sonst in der deuteronomistischen Literatur sich finden, während jene in Ex $20_{9ff.}$ vielmehr für P charakteristisch sind, macht die erstere Annahme wahrscheinlicher. Ob freilich geradezu Abhängigkeit von P in Ex $20_{9ff.}$ vorliegt, wie öfter behauptet ist, bleibt angesichts einiger Differenzen im Ausdruck fraglich.[3]

Da der Dekalog uns in zwei Rezensionen überliefert ist Ex $20_{2ff.}$ und Dtn $5_{6ff.}$, die in dem kurzen Gebot bzw. Verbot fast wörtlich übereinstimmen, so ist schon dadurch gegeben, daß wir, wenn wir das Alter des Dekalogs untersuchen wollen, bei dem Text Ex $20_{2ff.}$ ebensowenig stehen bleiben können wie bei dem von Dtn $5_{6ff.}$, sondern das Verhältnis dieser beiden Texte zueinander untersuchen müssen. Auch in bezug auf diesen Punkt ist von den meisten[4] die Anschauung heute vertreten, daß wir es mit zwei verschiedenen Rezensionen desselben Urtextes zu tun haben, der sich durch Abstrich der Zusätze, in denen gerade beide Texte voneinander differieren, mit annähernder Wahrscheinlichkeit etwa so vermuten läßt:

1) Einl. in die Bücher des A. Ts. S. 65. 124f.

2) Vgl. a. a. O. S. 2ff.

3) Vgl. Budde, Urgesch. S. 494f.; Gunkel, Genesis S. 121; Baudissin, Einl. S. 161.

4) Vgl. auch Herner, Den Mosaiska Tiden S. 25ff.; Kittel, a. a. O. S. 582; Gressmann im Göttinger Bibelwerk II, 1 S. 235f.

1 אנכי יהוה אלהיך
לא יהיה לך אלהים אחרים[1]
2 לא תעשה לך פסל
3 לא תשא את שמי לשוא
4 זכר את יום השבת לקדשו
5 כבד את אביך ואת אמך
6 לא תרצח
7 לא תנאף
8 לא תגנב
9 לא תענה ברעך עד שקר
10 לא תחמד בית רעך

Diese Rekonstruktion der ersten Hälfte des Zehnwortes findet ihre Stütze in dem überlieferten Text der zweiten. Trifft sie zu, so verliert damit auch die von Ed. Reuss, Gesch. des A. Ts., geltend gemachte epigraphische Beweisführung gegen die Annahme der Mosaizität des Jahwewortes ihre Bedeutung, wie er zum Teil auch selbst zugegeben hat. Ja selbst ohne das Zugeständnis einer derartigen Erweiterung des Dekalogs ließe sich aus den von Reuss beigebrachten Gründen die Richtigkeit der Ex 24 12 31 18 enthaltenen Überlieferung nicht erfolgreich bestreiten, wie Holzinger u. a. mit Recht geltend gemacht haben.[2]

2. Wie steht es nun mit der Bezeugung dieses uns nur in überarbeitetem Text erhaltenen Dekalogs?

Es ist von allen Seiten zugestanden, daß derselbe nur in der E-Quelle unterzubringen ist. Ob wir mit Smend E als einheitliche Schrift oder mit den meisten andern Kritikern als aus verschiedenen Strömen zusammengeflossen ansehen und demnach den Dekalog mit Stade u. a. E^2 zuschreiben, ist von geringer Bedeutung, setzt doch Smend E an den Anfang des siebenten Jahrhunderts, während Cornill u. a. E^2 etwa um 650 entstanden ansehen. Diese Ansetzung von Ex 20 2 ff. geht freilich davon aus, daß der Dekalog von Anfang an Bestandteil von E war, eine Voraussetzung, die keineswegs von allen Kritikern geteilt wird; Baentsch, Steuernagel, Meisner u. a. behaupten, daß erst ein Redaktor den Dekalog an seine jetzige Stelle gebracht hat, und zwar wahrscheinlich erst Rp aus Dtn 5. Steuernagel weist nach dem

1) Oder vielleicht nach Ex 34 15 לא תשתחוה לאל אחר, was ursprünglicher erscheint als das deuteronomistisch gefärbte אלהים אחרים, vgl. Procksch, Das nordisraelit. Sagenbuch S. 88 Anm. 2.

2) Vgl. auch Wildeboer, Einl. S. 19.

Vorgang von Kuenen, Jülicher u. a. darauf hin, daß der Dekalog den Zusammenhang zwischen Ex 19 19 und 20 18ff. sprengt. Nach Rp stand nicht der Dekalog Ex 20 2ff., sondern der 34 14ff. auf den Tafeln 34 27f. und das seien nach 34 1 dieselben Worte, die auf den ersten Tafeln standen. E kannte freilich auch Steintafeln 31 18 32 15f. 34 1 4 28, aber diese enthielten wahrscheinlich umfangreichere Gesetze, denn sie sind auf beiden Seiten beschrieben 32 15, eine Bemerkung, die in bezug auf die knappen Sätze des Dekalogs nicht recht verständlich ist; nach 31 18 34 28 hat Gott auch zur Einmeißelung der Schrift 40 Tage gebraucht. Sie sind dem Mose auch nicht gegeben, um das Volk auf sie zu verpflichten, sondern damit er nach ihnen Thora erteilen könne. Ich lasse die weitere Hypothese hier außer Betracht, aber die schon von Kuenen und Jülicher beobachtete Zerreißung des Zusammenhangs von 19 19 und 20 18, die schwer begreiflich ist, wenn 20 2ff. von Anfang an Bestandteil von E war, gibt nicht geringen Anstoß. Von hier aus würden wir in der Ansetzung der literarischen Bezeugung des Dekalogs von Ex 20 2ff. noch weiter heruntergehen müssen. Irgendein Zeugnis, daß die Propheten sich ihren Zeitgenossen gegenüber auf ihn berufen hätten, fehlt uns: weder Hos 4 2 noch Jer 32 18 reichen zu dieser Behauptung aus, denn es ist sehr zweifelhaft, ob die letztere Stelle Ex 20 5 vor Augen hat.

Es kann nun freilich keinem Zweifel unterliegen, daß diese ziemlich späte Bezeugung uns nicht berechtigt, auf so späte Entstehung desselben zu schließen, vielmehr muß die Möglichkeit seines hohen Alters trotzdem zugestanden werden, es sei denn, daß sich sonst Bedenken gegen dieselbe erheben sollten. Diese liegen m. E. in Ex 34 17ff. vor: nach 34 27f. schrieb Mose auf Jahwes Befehl in den 40 Tagen und Nächten, da er bei ihm verweilte, auf die beiden steinernen Tafeln „die Bundesworte, die zehn Worte". Das können nach dem Zusammenhang nur die unmittelbar vorher aufgeführten Gesetze 34 17ff. sein. Diese Tafeln sollen der Ersatz für die von Mose im Zorn zerschmetterten Tafeln sein 34 1. Diese im jetzigen MT vorliegende Anschauung ist natürlich nur der harmonistische Versuch die Tradition über die Mosaizität der beiden Dekaloge Ex 20 2ff. und 34 17ff. verständlich zu machen. Nun ist freilich behauptet worden, daß עשרת הדברים 34 28 eine in den Text eingedrungene Glosse sei, was ja dadurch erwiesen werde, daß es sich tatsächlich nicht um zehn, sondern um zwölf Worte handle. Andere sehen דברי הברית als Einschub an, und letzteres hat m. E. die größere Wahrscheinlichkeit für sich, da es nicht

zu verstehen ist, wie ein Interpolator, dem das Streichen ebenso nahe lag wie das Hinzusetzen, dazu gekommen sein sollte einen für jeden erkennbaren Dodekalog Dekalog zu nennen, da unzweifelhaft in 14^{b}–16, in v. 18 von שבעה bis zum Schluß des v., vgl. 13 67 in v. 19^{b} 20 und v. 24, Erweiterungen vorliegen, so liegt die Vermutung nahe, daß eine solche auch in den Geboten vorliegt, was in noch anderen Gründen seine Stütze findet: nach der Nennung der drei Ḥaggim in v. 367 ist v. 8 überflüssig, das Sabbatgebot v. 5 zerreißt die Aufzählung dieser Ḥaggim und war auch überflüssig, da J^{2}, wohl nach dem Vorgang von J^{1}, schon in $16\,3^{b}$ff. vom Sabbat gesprochen hatte; vgl. Smend, Hexateuch S. 150. So ergibt sich als ursprünglich folgender Dekalog von J^{2}: 1. Du sollst keinen andern Gott anbeten; 2. Gegossene Götter sollst du dir nicht machen; 3. Das Massoth sollst du halten; 4. Alle Erstgeburt ist mein; 5. Das Wochenfest sollst du halten; 6. und das Fest der Lese, wenn das Jahr um ist; 7. Du sollst nicht zu gesäuertem Brot das Blut meines Opfers schlachten; 8. Das Fett meines Festes soll nicht bis zum andern Morgen übrig bleiben; 9. Das Beste der Erstlinge deiner Flur sollst du in das Haus Jahwes, deines Gottes, bringen; 10. Du sollst das Böcklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

Dieser von Wellhausen mit Scharfsinn durchgeführten Rekonstruktion[1], welche die nach dem Vorgang eines alten griechischen Theologen[2] von Goethe gemachte Beobachtung bestätigte[3], wird man einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht absprechen können. Haben wir aber in Ex 20 2ff. und 34 17ff. zwei Dubletten, die erste vielleicht auf E, die letzte auf J^{2} zurückgehend, so ergibt sich unzweifelhaft von hier aus eine Schwierigkeit, da, wie Kuenen richtig gesehen, die vordeuteronomische Überlieferung offenbar von der Vorstellung bestimmt wurde, daß nur ein Dekalog am Sinai gegeben sei, und daß erst am Ende des Wüstenaufenthaltes Mose andere Gesetze erlassen hat, die ihm Jahwe am Sinai geoffenbart. War es in der Tat alte vordeuteronomische Tradition, daß Ex 20 2ff. die Grundlage des unter Mose geschlossenen Bundes zwischen Jahwe und Israel war, wie erklärt sich dann das Hervortreten der andern bei J^{2} in Ex 34 17ff., bei der wesentlich andere Forderungen zur Grundlage des Bundes gemacht werden? Liegt

1) Vgl. Prolegomena S. 333f.

2) *Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν*, Leipzig 1889 § 58, vgl. ZAW XXIV S. 134f.

3) Zwei wichtige bisher unerörterte biblische Fragen 1773, Hempelsche Ausgabe Bd. 27, II, S. 100ff.

es nicht nahe die Erklärung darin zu suchen, daß von Mose verfaßte Grundgesetze überhaupt nicht überliefert waren, und spätere Zeiten, die Mose, den Inhaber des heiligen Orakels und Übermittler von Jahwes Thora zum Gesetzgeber κατ' ἐξοχήν gemacht, in solchen Dekalogen ihre Anschauung von den Grundlagen des Bundes zum Ausdruck brachten? Von hier aus würde es sich auch begreifen, daß die Propheten niemals dem Volk gegenüber, das Jahwes Willen in dem von ihm so fleißig geübten Kultus zu erfüllen meinte, sich auf einen derartigen Dekalog, der den Opferkultus völlig mit Stillschweigen übergeht, berufen.

3. Von größerer Bedeutung für die Entscheidung unserer Frage wird freilich die Untersuchung sein, wie sich der Inhalt des Dekalogs zu dieser verhältnismäßig erst spät bezeugten Tradition der Abfassung durch Mose verhält. Männer wie Matthes, Wildeboer u. a., zuletzt noch Kittel und Gressmann haben das Problem von dieser Seite aus angegriffen, sind aber auch von hier aus zu ganz verschiedenen Resultaten gelangt: während die letzteren mit Wildeboer u. a. für das Recht der Tradition eintreten, sehen Wellhausen, Stade, Guthe, Matthes u. a. gerade in dem Inhalt schwerwiegende Gründe gegen dieselbe. Nicht alle können freilich vor einer besonnenen Kritik bestehen.

a) Matthes hat geltend gemacht, daß der an ein Volk, d. h. eine Einheit von Stämmen sich richtende Dekalog von Voraussetzungen ausgehe, die der mosaischen Zeit fehlten, war doch in den ersten Jahrhunderten, als Israel auf dem Boden Kanaans saß, diese Einheit überhaupt nicht vorhanden. An dieser Behauptung ist richtig, daß diese alte Zeit ein einheitlich politisch organisiertes Volk nicht kennt, aber das schließt doch keineswegs aus, daß auf dem Boden Kanaans selbständig nebeneinandersitzende Stämme dennoch durch ihre von den Kanaanitern sich unterscheidende religiöse Eigenart zu einer gewissen Einheit zusammengeschlossen waren, die auch in einzelnen Höhepunkten der Geschichte zur Geltung kam. Dafür haben wir, um von allem anderen zu schweigen, an einem der ältesten geschichtlichen Zeugnisse, dem Deborahlied, ein unwiderlegliches Zeugnis. Von den Voraussetzungen aus, die wir in Jdc 5 finden, läßt sich die Möglichkeit eines mosaischen Dekalogs für das Volk, d. h. für die durch das Bekenntnis zu Jahwe zusammengeschlossenen Stämme nicht bestreiten, denn das, was uns in dieser Richterzeit entgegentritt, kann nur in der dem Einzug in Kanaan vorhergehenden Zeit geworden sein.

b) Für nicht minder verfehlt halte ich die andere Behauptung von Matthes, daß Sprache und Schrift des Dekalogs die Mosaizität

unmöglich machen: weder redeten die Stämme vor ihrem Aufenthalt in Kanaan hebräisch, — sie haben vielmehr nach M. in Arabia Petraea einen arabischen Dialekt gesprochen — noch sei das Mitschleppen des auf Steinen eingegrabenen Dekalogs auf dem Wüstenzuge denkbar. Der letztere Einwand geht von ähnlichen Gedanken aus, wie sie Ed. Reuss[1] seiner Zeit äußerte und wie sie schon oben zurückgewiesen sind; der andere Einwand aber setzt nicht minder unbewiesene Behauptungen voraus, es gibt nicht den leisesten Beweis dafür, daß die hebräischen Stämme einst einen arabischen Dialekt gesprochen haben. Schon Wildeboer hat daran erinnert, daß neben der Überlieferung, die diese Stämme in ältester Zeit mehr südlich wohnen läßt, sich eine andere findet, wonach sie aus Aram stammen.[2] Unter diesen Umständen wird man gut tun, auf eine derartige Beweisführung zu verzichten, weil die Voraussetzungen, auf denen sie ruht, teils unrichtig, teils völlig unsicher sind.

c) Anders steht es mit der Behauptung, daß die im Dekalog vorausgesetzten sozialen Verhältnisse nicht die der Wüstenzeit sind. Wenn er in der Wüste verfaßt ist, sollte er auch die Merkmale der Beduinenwelt tragen. Nun hat er jedoch vielmehr die Kennzeichen der späteren Kulturzeit an sich.[3] Dieser Einwand von Matthes richtet sich zum guten Teil gegen den Dekalog in seiner erweiterten Form, trifft dagegen nicht den Urdekalog, mit dem wir es zu tun haben. Denn wenn Matthes behauptet, daß das auch in der verkürzten Form sich findende בית die Abfassung in der vorkanaanäischen Zeit zur Unmöglichkeit mache, so wird er mit diesem Einwand kaum auf viel Zustimmung rechnen können. Es ist jetzt doch ziemlich allgemein zugestanden, daß die hebräischen Stämme zu den reinen Nomaden nicht gehört haben, sondern vielmehr Halbnomaden waren; mit Recht hat auch Gressmann[4] daran erinnert, daß die Stämme eine Generation hindurch in Kadesch ihren Mittelpunkt haben, wo es doch sicher Häuser gab, endlich erinnert auch Kittel[5] daran, daß Bait die Behausung im weitesten Sinne bedeutet, vgl. בתי נפש, und daß nach arabischem Sprachgebrauch auch das Zelt so heißen kann. Übrigens wäre es auch nicht undenkbar, daß in diesem Gebot nicht mehr der ursprüngliche Wortlaut vorliegt. Es bedarf daher nicht der Annahme, durch die König

1) Vgl. Gesch. der Heil. Schriften des A. Ts.[2] S. 99.
2) Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten S. 235ff.
3) ZAW XXIV S. 24.
4) Mose und seine Zeit S. 475.
5) Gesch. des Volk. Isr.[3] S. 582 Anm. 3.

dies zehnte Gebot für die mosaische Zeit retten will, nämlich daß dies Grundgesetz wesentlich für die Zukunft berechnet war, wo Israel auf dem Boden Kanaans saß.[1] Diese überaus künstliche Ansicht ist ein in der Studierstube zustande gekommenes Kunstprodukt, das in der Wirklichkeit kein Dasein hat: überall, wo uns sonst Gesetze entgegentreten, haben sie die Aufgabe Bedürfnisse der Gegenwart zu befriedigen, werden aber nicht für eine Jahrzehnte später auftretende Generation gemacht, deren Bedürfnisse noch völlig unbekannt sind.

Kann ich in diesen Punkten auch Matthes u. a. nicht beipflichten, so stimme ich doch darin ihnen bei, daß die strittige Frage, um die es sich handelt, nur durch Gründe, die von dem Inhalt des Dekalogs ausgehen, entschieden werden kann.

1. Unter den religiösen Pflichten ist gleich die erste beanstandet. Mose habe, behauptet Matthes, so nicht reden können, und wenn in der Wüste den Israeliten eingeprägt war, keine andern Götter neben Jahwe zu verehren, wie ist es dann möglich, daß sie Jahrhunderte lang nie etwas anderes taten als das? Es sei etwas anderes zu erklären, Jahwe sei Israels Gott[2], und zu fordern, daß neben ihm keine andern Götter verehrt werden dürfen. Erst seit Josia als Folge der prophetischen Reaktion sei ein solches Gebot verständlich. Aber diese Einwände sind nicht zutreffend. Einerseits wird auch Matthes nicht leugnen können, daß Jahwe von Anfang an etwas von jener Exklusivität eignet, die uns später so oft entgegentritt, jedenfalls ist es unrichtig, die Forderung der Monolatrie erst als eine Folge der prophetischen Reaktion etwa unter Josia entstanden zu denken: wer sich die Wirksamkeit des Elia und seinen Kampf gegen den tyrischen Baal vergegenwärtigt, wer vollends die im Mittelpunkt der Predigt des Hosea stehenden Gedanken betrachtet, wird nicht umhin können zuzugestehen, daß längst vor Josia der Gedanke der ausschließlichen Verehrung Jahwes bekannt und anerkannt war, ja man wird zugeben müssen, daß die Forderung der alleinigen Verehrung Jahwes und des Gehorsams gegen ihn die notwendige Konsequenz der Anerkennung Jahwes als des Volksgottes war.[3] Dem widerstreitet nicht, daß die israelitischen Stämme in alter Zeit auf dem Boden Kanaans den Göttern dieses Landes ihre Huldigung darbrachten, das hörte erst von der Zeit an auf, wo Jahwe, der Gott des

1) Neue kirchl. Zeitschrift XVII S. 513.
2) ZAW XXIV S. 28.
3) Vgl. J[1].

Sinai, zum Herrn Palästinas wurde und so in die Stelle der Bealim einrückte.

2. Anders liegt die Sache bei dem Bilderverbot, das, wie auch Baudissin[1], Wildeboer[2] u. a. zugeben, der Ansetzung in Mosaischer Zeit ernstliche Schwierigkeiten bereitet, weswegen sie, wie schon Vatke vor ihnen[3], geneigt sind, in dem Bilderverbot nur eine weitere Ausführung zu dem vorhergehenden Gebot zu sehen. Sie gewinnen dann die Zehnzahl dadurch, daß sie Ex 20_{2^a} als erstes Gebot ansehen. Aber diese Lösung hat doch starke Bedenken gegen sich: vor allem muß Ex 34_{17} davor warnen, diesen Weg gewaltsamer Lösung zu beschreiten: 34_{17} und 20_4 stützen sich gegenseitig, dazu kommt, daß 20_2 in seiner Form von allen anderen Worten abweicht: sie alle haben die des Gebots oder des Verbots, nur 20_2 hat die der einfachen Aussage. Unter diesen Umständen wird man 20_4 doch wohl als ursprüglichen Bestandteil des Dekalogs gelten lassen müssen. Das Bedenken, das gegen die Anerkennung des Bilderverbotes als eines Mosaischen besteht, liegt in erster Linie in der im nordisraelitischen Reich geübten Verehrung Jahwes im Bild des goldenen Stiers. 1 Reg $12_{25ff.}$ berichtet uns, daß Jerobeam diesen Kultus in Dan und Bethel einrichtete, um damit dem Tempel zu Jerusalem Konkurrenz zu machen und das Volk davon abzuhalten dorthin zum Opfer zu gehen. Mag auch spätere deuteronomistische Geschichtschreibung dieser Erzählung ihre jetzige Färbung gegeben haben, die Tatsache der Verehrung Jahwes im Bilde des Stiers hier im Nordreich, vor allem der Umstand, daß so treue Kämpfer für Jahwe wie Elias offenbar gegen diese Form des Jahwekultus nicht gekämpft haben, sind nicht begreiflich, wenn es einen im Volke bekannten, durch die Überlieferung auf Mose zurückgeführten Dekalog gegeben hätte, durch den jede Verehrung Jahwes im Bilde als gegen Jahwes Willen verstoßend gebrandmarkt wäre. Hosea ist der erste nach unserer Kenntnis, der diese Verehrung Jahwes im Bilde des Stiers als mit dem echten Jahwismus unverträglich verwirft und in seinen Spuren gehen Jesaja u. a. weiter, aber auch Hosea läßt in seiner Polemik nichts davon ahnen, daß er ein solches prinzipielles Verbot aus mosaischer Zeit kennt, vielmehr verwirft er diese Form des Kultus als von den Kanaanitern übernommen, wie er die Opfer als Baalsopfer und die Feste als Baalsfeste verabscheut. Auch 2 Reg 18_4 bietet gewisse Schwierigkeiten. Freilich ist der Nehuštan kein Jahvebild, aber unbestreitbar doch als Agatho-

1) Einl. S. 65. 2) Einl. S. 191. 3) Einl. S. 338.

dämon, im gewissen Sinn als chthonische Gottheit gedacht, der man bis in die Tage des Hiskia hinein göttliche Verehrung erwies. Num 21 8f. ist lediglich künstliche Legende, welche von dem durch Ex 20 4f. beeinflußten Standpunkte aus, dies göttlich verehrte Schlangenidol als unverfänglich hinstellen will. Zuzugeben ist, daß im Tempel zu Jerusalem ein Bild Jahwes nie gewesen ist, hier ist immer der bildlose Kult geübt worden. Offenbar ist eben der Jahwekult wie der Kult der Nomaden überhaupt, bilderarm gewesen, wie das auf dieser Kulturstufe ja nur zu begreiflich ist. Darum war aber in dieser Zeit auch ein derartiges Verbot überflüssig. Das wurde anders, als die Israeliten in den Kreis der kanaanäischen Kultur eintraten, hier hat das Gottesbild ebenso wie in den Euphratländern immer eine Rolle gespielt, und unter diesem Einfluß kamen auch die Israeliten dazu, Jahwe in dem von den Kanaanitern entlehnten Bilde des Stiers zu verehren. Die tiefer Blickenden erkannten klar die Gefahr, die damit gegeben war: der Jahwismus wurde in die Sphäre der Naturreligion heruntergezogen. Darum tritt ein Hosea mit Energie gegen „das Kalb von Samarien" auf, und der Verfasser unseres Dekalogs kommt zum prinzipiellen Verbot des Gottesbildes, während der Dekalog von J Ex 34 17 anscheinend nur das Gußbild, wohl als importiert, verwarf.[1]

3. Auch die Forderung der Sabbatheiligung macht Schwierigkeiten. Unerweislich ist freilich die Behauptung, daß Israel erst auf dem Boden Kanaans den Sabbat kennen gelernt habe, wir werden vielmehr berechtigt sein zu der Annahme, daß der Sabbath schon aus der vorkanaanäischen Zeit stammt, mag nun Sabbat den Vollmond oder den siebenten Tag der Woche bezeichnen. Man hat nicht nur darauf hingewiesen, daß der Name des Wohnsitzes Jahwes Sinai irgendwie wohl mit dem Namen des Mondgottes Sin zusammenhängt, sondern auch betont, daß der Mondlauf wie für die Ansetzung der übrigen Feste, so auch offenbar für die des Sabbat bestimmend war. Aus Stellen wie 1 Sam 20 5ff. 2 Reg 4 23 Am 8 5 Hos 2 13 5 7 Jes 1 13 sowie aus der Gesetzgebung von P wissen wir, daß der Neumond festlich begangen wurde, schon früh wurde es üblich die Werktagsarbeit an ihm wie am Sabbat ruhen zu lassen, so daß Sklaven und Tiere frei wurden, und man z. B. über Land fahren konnte. Wahrscheinlich wurde aber auch der Vollmond gefeiert, wovon noch einige Reste bei P sich

1) Gressmann, Mose und seine Zeit S. 474 sagt zwar sehr apodiktisch: „Diese Ansicht ist falsch", aber überzeugende Gründe für dies Urteil bringt er nicht.

finden: man hat daran erinnert, daß Passah Ex 12 6 die Feier des Vollmondes der Frühlings-Tagundnachtgleiche und Laubhütten die des Vollmondes der Herbst-Tagundnachtgleiche ist, Lev 23 34. Da nun öfter חדש und שבת in älteren Quellen, vgl. oben, und auch noch später nebeneinander genannt werden, so hat man geschlossen, daß שבת in alter Zeit die Bezeichnung des Vollmondes ist, ja Benzinger[1] und Beer[2] haben darauf hingewiesen, daß sich Lev 15 11 noch eine Spur erhalten hat. „Der Tag nach dem Sabbat (ממחרת השבת) muß in die Festwoche vom 15.—21. des ersten Monats fallen. Wäre der Sabbat hier der letzte Tag der siebentägigen Woche, und fiele ein Sabbat auf den 14., der aber noch nicht zu der Festwoche zählt, so würde der erste Sabbat der Festwoche selbst erst auf den 21., also den letzten Tag der Festwoche fallen, so daß „der Tag nach dem Sabbat" gar nicht mehr zu der Festwoche gehören würde." Daraus folgt freilich keineswegs, daß die Feier des siebenten Tages der älteren Zeit fremd war. Stellen wie Gen 29 27 f. (E) Ex 34 22 f. (J) beweisen, daß auch in älterer Zeit die siebentägige Woche den Israeliten bekannt und der siebente Tag durch Ruhe von der gewöhnlichen Arbeit und kultisch ausgezeichnet war, vgl. auch 2 Reg 11 1 ff. Das ist auch nicht verwunderlich, denn wie Neumond und Vollmond wurden auch die beiden Tage, welche die beiden andern Mondphasen bezeichneten, aus den übrigen Tagen herausgehoben. Treffen diese Vermutungen zu, so müßten wir annehmen, daß in späterer Zeit, als die Neumond- und Vollmondfeiern in den Hintergrund gedrängt bzw. unterdrückt wurden, der Name שבת auf den letzten Tag der siebentägigen Woche übertragen wurde.

Aber wie dem auch sei, mag שבת von Anfang an den siebenten Tag bezeichnen, oder der Name erst später auf ihn übertragen sein, auffallend bleibt, daß unter allen israelitischen Festtagen allein der Sabbat herausgehoben ist. Wir wissen aus zahlreichen Zeugnissen, daß die Hauptfeste der alten Israeliten die Ḥaggim waren, uns fehlt aber jedes Zeugnis, daß in alter Zeit der Sabbat, mag er Vollmondstag oder der siebente Wochentag sein, eine so überragende Bedeutung hatte, daß alle anderen Feste durch ihn in den Hintergrund gedrängt werden konnten. Es verdient Beachtung, daß der alte Text des Dekalogs von J Ex 34 17 nur etwas von der Feier der Ḥaggim weiß, denn die Feier des siebenten Tages durch Ruhe auch in der Ernte Ex 34 21

1) Hebr. Archäologie[2] S. 389. 2) Schabbath S. 13.

ist erst durch Überarbeitung in den Text gekommen, der die zusammengehörigen v 18^a 19^a und 22 trennte. Anders liegt die Sache in späterer Zeit spez. in der des Exils, wo die Feier der Ḥaggim zur Unmöglichkeit wurde und der Sabbat gewissermaßen der Ersatz für die übrigen Feste wurde, und da die Darbringung von Opfern zur Unmöglichkeit wurde, empfing nun die Ruhe am Sabbat ein besonderes Gewicht und gewissermaßen kultische Bedeutung. Aus diesen Gründen haben Männer wie Meisner, Baentsch u. a. sich veranlaßt gesehen, den Dekalog in die deuteronomistische Zeit zu setzen. Notwendig ist dieser Schluß nicht. Trifft die oben dargelegte Anschauung zu, daß die Feier des siebenten Tages bzw. des Sabbat in die vorkanaanäische Zeit hineinreicht, während die Ḥaggim den Israeliten erst auf dem Boden Kanaans bekannt wurden und mit Jahwe ursprünglich gar nichts zu tun hatten und darum geradezu יְמֵי הַבְּעָלִים Hos 2 15 genannt wurden, so begreift man leicht, wie man in der Zeit der prophetischen Reaktion gegen das kanaanäische Wesen gerade diesen Tag allein unter den Festtagen heraushob.

4. Eine weitere Schwierigkeit bereiten die in dem Zehnwort vorliegenden sittlichen Pflichten. Unrichtig ist freilich die Anschauung, daß derartige sittliche Vorschriften dem Charakter dieser alten Zeit überhaupt nicht entsprachen, man erwarte vielmehr kultische Vorschriften, wie das auch der Dekalog von J Ex 34 17ff. beweise. Wenn darüber kein Zweifel sein kann, daß Jahwe schon in mosaischer Zeit als Quelle des Rechts sowie als Schützer von Recht und Sitte angesehen wurde, so kann es auch keine Bedenken erregen, wenn in dieser der Tradition nach ältesten Urkunde sittliche Forderungen im Namen Jahwes erhoben werden. Auch der Inhalt dieser Forderungen ist nicht derart, daß von hier aus sich Bedenken ergeben, nur bei dem letzten Gebot liegen, wie sich zeigen wird, gewisse Schwierigkeiten vor. Wenn freilich Kittel[1] für die Berechtigung, diese sittlichen Gebote der mosaischen Zeit zuzuweisen, sich auf die ägyptische Analogie des Totenbuches berufen hat, so dürfte diese Analogie kaum ziehend sein: Ägypten hatte eine Jahrhunderte lange religiöse und sittliche Entwicklung hinter sich, als die im Totenbuch bezeugten Sitten sich bildeten, Israel aber stand in der Mosezeit erst an den Anfängen seiner kulturellen Entwicklung. Anders ist das mit dem von Söderblom, Gottesglaube S. 147, gebotenen Gegenstück zu den sittlichen Forderungen des Dekalogs, auf das sich

1) Gesch. d. Volk. Isr. S. 653 f.

Kittel mit Recht beruft: bei den australischen Zentralstämmen werden die den Knaben eingeschärften Grundregeln in die 4 Punkte zusammengefaßt: 1. Gehorsam gegen die Eltern, 2. Beobachtung der Eheregeln, 3. Wahrheit und Zuverlässigkeit im Gespräch, 4. Respekt vor Leben und Eigentum der Stammesgenossen. Selbst wenn man dieser Formulierung skeptisch gegenüberstehen wollte, weil doch erst festzustellen wäre, ob nicht fremde Einflüsse auf diese Formulierung sich geltend gemacht haben, wird man doch zugeben müssen, daß die hier vorausgesetzten Anschauungen von der Pietät gegen die Eltern sowie von der Achtung vor dem Leben, dem Eigentum und der Ehre des Nächsten nicht derart sind, daß sie für die mosaische Zeit undenkbar sind; es dürfte nicht schwer sein, auch bei anderen Völkern auf gleicher Kulturstufe Parallelen nachzuweisen. Etwas anders liegt die Sache mit dem zehnten Gebot: du sollst nicht deines Nächsten Haus begehren, hier kann man in der Tat zweifeln, ob dies Verbot nicht ein höheres Stadium sittlicher Entwicklung voraussetzt. Man hat längst diese Schwierigkeiten gefühlt und sie zu beseitigen gesucht, indem man z. B. חמד in völlig willkürlicher Weise von betrügerischen Unternehmungen verstand. Eerdmanns[1] hat das mit Recht verworfen und behauptet: Het Hebr. begrip „begeeren" beteekent hier „iets wat onbeheerd is tot zich nemen", er schreibt: „wer auf die Reise geht und sein Haus leer stehen läßt, muß nicht staunen, wenn er es später im Besitz eines andern findet. Der andere hat während seiner Entfernung das Haus sich angeeignet; solches Verfahren wird hier verboten." Aber abgesehen von dem Einwand Wildeboers[2], der völlig berechtigt ist, daß neben dem Gebot: du sollst nicht stehlen, ein derartiges: du sollst die Frau deines Nächsten dir nicht aneignen, wenn sie herrenlos ist, kein selbständiges Daseinsrecht hat, bleibt Eerdmanns auch den Beweis für die Zulässigkeit dieser Übersetzung schuldig, von den von ihm beigebrachten Stellen fällt Prv 12 12 überhaupt fort, weil der Text unsicher ist, in Ps 68 17 aber handelt es sich um die Erwählung des Berges Zion durch Jahwe, um daselbst zu wohnen und in Ex 34 24 kommt man mit der gewöhnlichen gesicherten Bedeutung vgl. Jos 7 21, Mch 2 2: „begehren, Gelüste tragen" durchaus aus. Vollends verkehrt ist die andere Behauptung, daß die mit חמד synonymen Verba שאף und התאוה die Bedeutung haben: das Herrenlose nehmen. Es wird also dabei bleiben, daß das zehnte Wort die begehrliche Gesinnung

1) Theol. Tijdschrift 1903, S. 25f. 2) Theol. Stud. S. 116.

verurteilt. Eerdmanns[1] ist zu seiner Umdeutung von der Anschauung aus gekommen, daß „die alttestamentliche Gerechtigkeit nur äußerlich ist, nie zur Gesinnung wird". Das ist in dieser apodiktischen Form unrichtig. Haben wir denn nicht Stellen genug, in denen die Beschneidung des Herzens gefordert, oder auf das Herz als die Quelle des sittlichen Lebens und der wahrhaftigen Frömmigkeit hingewiesen wird? Vgl. Jer 31 33 24 7 32 37ff., Hes 11 19 16 30, Dtn 10 16 30 6 u. ö., aber alle diese und ähnliche Stellen gehören der prophetischen bzw. einer unter prophetischem Einfluß stehenden Zeit zu, und es fehlt uns an jedem sicheren Zeugnis, daß schon diese alte Zeit ein klares Verständnis für diese tiefe Innerlichkeit wahrhaftiger Sittlichkeit gehabt hat. Es wird demnach doch dabei bleiben, daß hier eine Schwierigkeit vorliegt.

Aber noch von anderer Seite ergeben sich Schwierigkeiten für die traditionelle Auffassung von dem Alter dieses Dekalogs. Das eigentlich Bedeutsame des Dekalogs liegt viel weniger in seinen einzelnen Forderungen als in der Tatsache, daß hier die Formen der Frömmigkeit und Sittlichkeit auf die denkbar kürzeste Weise zusammengefaßt werden: in wenigen kurzen allgemein gehaltenen Vorschriften wird hier dargelegt, worin das Wesen rechter Frömmigkeit und Sittlichkeit besteht. Baudissin[2] hat mit Recht herausgehoben, daß darin die am meisten ins Gewicht fallende Einwendung gegen das hohe Alter des Dekalogs liegt, denn die Forderungen des Bundesbuches, die teilweise denen des Dekalogs analog sind, beziehen sich viel mehr als dieser auf einzelne Fälle, auf konkrete Verhältnisse. Natürlich sei, so fährt er fort, die Forderung der einzelnen Leistung älter als die des allgemeinen Verhaltens. Von hier aus zeigt sich auch, daß mit der Heranziehung des ägyptischen Totenbuches und anderer Analogien recht wenig getan ist, ja daß das eigentliche Problem auf diese Weise gar nicht berührt wird. Es ist bekanntlich ein in den letzten Jahren viel beliebter apologetischer Kunstgriff bei den Rabbinern, nachzuweisen, daß Jesu Predigt eigentlich Neues gar nicht enthalten habe, zu zahlreichen Worten Jesu wissen sie Parallelen aus dem Talmud beizubringen, das alles sei längst vor ihm gesagt. In feiner Ironie hat einmal Wellhausen[3] diese Apologeten mit der kurzen Bemerkung abgetan: „Ja, Alles und noch viel mehr. Wie hat er es nur angefangen, das Wahre und Ewige aus diesem Wust der Gesetzeszerfahrenheit herauszufinden?" Das ist auch

1) A. a. O. S. 25. 2) A. a. O. S. 125.
3) Isr. u. jüd. Gesch. S. 317 Anm.

mutatis mutandis auf die vorliegende Frage anzuwenden. Nicht das ist das Problem, ob Mose einzelne religiöse und sittliche Forderungen von diesem Gehalt aufstellen konnte, sondern ob schon Mose, nach dem was wir sonst von seiner religiösen Anschauung wissen, es zuzutrauen ist, daß er mit einer Genialität, die nur an der Jesu ihre Parallele hat, ja die bei Mose, der am Anfang der religiösen Entwicklung steht, noch weit über die Jesu hinausgehen würde, die Grundforderungen der Frömmigkeit und Sittlichkeit mit Ausscheidung aller anderen Momente, die sonst im religiösen und sittlichen Leben bedeutungsvoll waren, in diesem Dekalog zusammenzufassen vermochte. Sehr treffend weist Gressmann auf den Unterschied zwischen dem ägyptischen Totenbuch und dem Dekalog hin: „Die Ägypter zählten 42 Sünden, denen ebensoviele Gebote entsprechen würden, die Israeliten begnügten sich mit zehn".[1] Wesentlich durch diesen Dekalog als mosaische Urkunde ist Volz[2] zu der Behauptung gekommen, daß dem Mose Sittlichkeit „Jahwedienst, Kultus" ist, ja daß vielleicht schon er den kultuslosen Gottesdienst erstrebte und damit den Grund gelegt hat zu der wahren Religion, die im Christentum sich fortpflanzte. Von hier aus kam er auch zu der anderen gründlichen Verkennung der Sachlage, daß Moses Jahwereligion keine nationale Religion war. So sicher diese letzte Behauptung unrichtig ist und allgemeine Ablehnung erfahren hat, so sicher ist auch die erste Behauptung zu beanstanden. Es ist Gressmanns[3] Verdienst, mit Energie darauf hingewiesen zu haben, daß als älteste Quellen der Mosegeschichte nicht die Sagensammlungen, sondern die Einzelsagen in Betracht kommen und daß diese „Ursagen" von den ältesten Schichten bis in die Zeit des Mose zurückreichen, wenn sie auch erst in den darauffolgenden Generationen ihre jetzige Fassung erreicht haben. Mit Recht hat er auch betont, daß diese Sagen für die historische Kenntnis keineswegs unbrauchbar sind, und hat gezeigt, wie sie zu benutzen sind. Gewinnen wir nun von diesem Stoff aus ein Bild der Persönlichkeit des Mose, wie wir es voraussetzen müssen, um den Dekalog als sein Werk begreifen zu können? Mit Recht ist diese Frage von Beer u. a. verneint: Mose der Zauberer, der Heilkünstler, der Orakelerteiler, der faustische Magier ist eine andere Figur als der Mann, der das Wesen von Frömmigkeit und Sittlichkeit in die wenigen lapidaren Sätze des

1) Die Schriften des A. T. II, 1, S. 241.
2) Mose S. 83ff., 89ff.
3) Moses und seine Zeit, vgl. S. 345ff.

Dekalogs zusammenfaßt. Niemand hat schärfer auf derartige Züge im Bilde des Mose nach den ältesten Quellen hingewiesen als Gressmann, um so auffallender ist freilich die Sicherheit, mit der er trotzdem den Dekalog dem so von ihm gezeichneten Mose zuweist.

M. E. gibt es keine Möglichkeit, von dem Mose, den wir nach den ältesten Quellen uns zu rekonstruieren vermögen, den Dekalog abzuleiten. In Verbindung mit den anderen oben dargelegten Gründen ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit der Schluß, daß vielmehr der Dekalog dem siebenten Jahrhundert zugehört und die prophetische Bewegung auf ihn von Einfluß gewesen ist. Gressmann[1], König[2] u. a. haben freilich dem sehr bestimmt widersprochen: gerade das, was für den Propheten charakteristisch war, fehle hier: die sozialen Forderungen, die Witwen und Waisen nicht zu bedrücken, die Armen nicht zu übervorteilen und das Recht nicht zu beugen. Andere haben auch geltend gemacht, daß von einer positiven Ablehnung des Opfers gar keine Rede sei. Aber derartige Einwände besagen nicht viel: je nach den Kreisen, in denen der einzelne lebte, je nach den Dingen, die ihm besonders am Herzen lagen, wird der prophetische Einfluß sich geltend machen. Ist denn ein direktes Verbot des Opfers notwendig? Sagt denn das völlige Außerachtlassen desselben nicht genug? M. E. kommt einer der prophetischen Grundgedanken, daß Frömmigkeit Sittlichkeit ist, hier mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck.

Aber berauben wir uns, wenn wir den Dekalog Ex 20 2ff. als mosaische Urkunde preisgeben, nicht der Möglichkeit, das eigentliche Wesen des mosaischen Bundes zu erkennen?[3] Mitnichten, selbst Kittel[4] bemerkt mit Recht, daß wir weder bestimmen können, in welchen Formen sich der Vertragsabschluß am Sinai vollzog, noch auch mit Sicherheit sagen können, welche Rolle die Thora dabei spielte. Vielleicht sei die Verpflichtung lediglich auf den Dienst und den Willen Jahwes erfolgt. In der Tat liegt alle Wahrscheinlichkeit dafür vor, daß das die Anschauung von J[1] war, in dessen Darstellung sich weder einer der Dekaloge noch auch sonstige Gesetzeskodizes unterbringen lassen, wohl aber spielt bei ihm das Orakel eine Rolle. Diese Forderung der Anerkennung Jahwes als Israels

1) A. a. O. S. 475.
2) Neue kirchl. Zeitschr. 1906, S. 465ff.
3) Vgl. Kittel a. a. O. S. 582
4) Vgl. a. a. O. S. 584.

Gott und der Gehorsam gegen sein Wort genügte ja durchaus, auch ohne kodifizierte Gesetze. Noch hatte sich Jahwe nicht auf sein Altenteil zurückgezogen, sondern noch war er für Israel die fortdauernd fließende Quelle des Rechts, durch ihn fanden alle strittigen Fragen ihre Erledigung, sobald nur das Volk diese Autorität anerkannte und Jahwes Forderung erfüllte. Nimmt man hinzu, daß mit der auf Israels Errettung sich gründenden Bundschließung die Erkenntnis Jahwes als des in der Geschichte seines Volkes sich offenbarenden Gottes gegeben und er damit von dem Boden der Natur losgelöst ist, so haben wir die für die weitere Entwicklung der israelitischen Religion entscheidenden Faktoren.

Die Christianisierungs-Legende von Merw.

Von

Eduard Sachau.

Die stille Wanderung des Urchristentums nach Osten auf den großen Strömen, durch die Ebenen und die Wildnisse der Gebirge hat bekanntlich wenig geschichtliche Zeugnisse hinterlassen, und die Legenden späterer Zeiten, wie z. B. diejenige von Mârî, dem angeblichen Apostel Babyloniens, haben bisher noch keinerlei Ersatz dafür geboten. Diese Wanderung vollzog sich während zahlreicher Kriege der Asiaten, der Parther und Perser einerseits und der Römer andererseits, und die Ausbreitung des Christentums wurde mehrfach dadurch gestärkt, daß Kriegsgefangene aus Syrien, zum großen Teil Christen, in verschiedenen Teilen der asiatischen Reiche angesiedelt wurden. Als gewisse Hauptstationen auf dem Wege, den die christliche Mission nahm, treten hervor — außer Edessa im Norden Mesopotamiens — die Stadt Arbela am großen Zâb, der Vorort der Landschaft Adiabene, im Süden Bêth-Lapaṭ oder Ǧundîsâbûr in Elam-Susiana, ursprünglich eine Kolonie von gefangenen Griechen und Syrern aus der Antiochene und angrenzenden Landschaften, gelegentlich die Residenz älterer Sasaniden-Könige; ferner Perat-Maischân, das wir, ohne auf topographische Genauigkeit Anspruch zu erheben, mit dem heutigen Basra am Schaṭṭ-elarab gleichsetzen dürfen, der Ausgangspunkt der seewärts gerichteten Mission; ferner etwas später Seleucia oder der Städtekomplex Seleucia und Ktesiphon am Tigris, seinerzeit bezeichnet als die Städte, die königlichen Städte, die Arsacidischen Städte, die Reichshauptstadt in den letzten Jahrhunderten des Sasanidenreiches, und seit etwa 300 n. Chr. die Residenz der Patriarchen der gesamten östlichen Christenwelt, und schließlich im fernen Zentralasien die Stadt Merw, der Hauptort der Landschaft Margiana, der Ausgangspunkt der Mission zu den türkischen und anderen Völkern des nordöstlichen und östlichen Asiens. Wie aber und unter welchen Umständen das Christentum

diesen gewaltigen Schritt getan, wie es den Zagros überstiegen, Medien und Parthien durchschritten und schließlich bis an den Merwfluß gelangt ist, darüber sucht man in den Geschichtsquellen vergebens nach einer Andeutung; wohl aber hat sich eine Legende erhalten, die uns in ihrer Weise über diese Frage unterrichten will. Sie war schon seit einiger Zeit durch die Patriarchen-Chroniken von Mârî Ibn Sulaimân und Amr Ibn Mattâ[1] bekannt, und hieraus ist die Notiz bei Westphal[2] geschöpft. Seitdem ist sie in einer vollständigeren Form, die wir der arabischen Seert-Chronik[3] verdanken, bekannt geworden. Diese, die Christianisierungs-Legende von Merw, gebe ich hier vollständig in deutscher Übersetzung.

„Die Geschichte vom heiligen Barschabbâ.

Dieser Mann gehörte zu den Gefangenen, welche Sapor, der Sohn des Ardaschîr, aus dem Westen (d. i. aus dem Römerreich) weggeführt hatte. Er erlernte die syrische Sprache in Almadâ'in (Seleucia-Ktesiphon) und auch die persische, studierte die Bücher der Kirche und wurde geschickt in der Wissenschaft der Medizin. Er weilte beständig im Gotteshause im Mönchsgewand, indem er sich des Genusses von Fleisch und Wein enthielt und von früher Jugend an sich benahm wie ein Anachoret. Sein Ruf gelangte zu (König) Sapor. Der ließ ihn kommen, und nun behandelte der Heilige seine Frau in einer Krankheit, worauf sie genas. Deshalb wurde ihm der König sehr gewogen.

Sapor hatte eine Schwester namens Schêrzâd, mit der er nach Magierrecht verheiratet war. Diese wurde vom Satan besessen, der sie zu peinigen anfing. Der König ließ ihr nun von allen möglichen Ärzten, Zauberern und Astrologen was verordnen, sie wurde mit allen möglichen Dingen behandelt, aber nichts nutzte ihr, weder Medikamente noch anderes. Dies ging so fort, bis sie in einer Nacht träumte, es spräche jemand zu ihr: „Sei nicht bekümmert ob deines Leidens, glaube aber an die Religion des Christentums und habe Vertrauen, dann wirst du von deinem Leiden geheilt werden." Indem sie nun über diesen Traum grübelte, sah sie im Traum der folgenden Nacht eine große, sprechende [Gestalt], die zu ihr sprach: „Sei nicht be-

1) Ed. Gismondi, Mârî S. 26, 20 ff.; Amr S. 20, 15.

2) Untersuchungen über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchenchroniken usw. S. 113. 114.

3) Ed. Addai Scher I. II S. 253—258.

kümmert, o Schêrzâd. Gott hat dich auserwählt, er wird dich aus dem irdischen Reich hinausführen, du wirst eine Dienerin seines Namens sein und wirst von deinem Leiden geheilt werden. Darum habe Vertrauen, denn der Satan wird sich von dir abwenden." Darauf schickte sie nach der Kirche von Almadâ'in, ließ den Barschabbâ kommen — denn er hatte in seiner Zeit nicht seinesgleichen —, und berichtete ihm von sich. Daraufhin setzte er ihr den Christenglauben auseinander, lehrte sie das Nötige und legte ihr die Scheußlichkeit des Magiertums dar. Darauf nahm sie den Glauben an, empfing die Taufe, gab die Anbetung geschaffener Dinge auf, und nun wendete sich der Satan von ihr ab.

Sie widmete sich dann dem Studium der Wissenschaft zur Verwunderung der Magier. Als die Kunde davon zu Sapor gelangte, wurde er zornig, wollte an das Entweichen des Satans nicht glauben und dachte daran sie zu töten, falls sie nicht die Sonne nach Gebühr anbetete. Nun befand sich gerade bei ihm der Markgraf (marzubân) von Merw auf seiner Rückreise von Nisibis zur Zeit des Friedensschlusses mit Jovian, ein sasanidischer Prinz. Diesem erzählte er von ihr und befahl ihm sie mit sich (nach Merw) zu nehmen, um sie von den Christen und von denen, von denen sie (Christliches) lernen konnte, zu entfernen, damit ihr nicht dasselbe passierte, was seiner Frau Anastasia[1] passiert war, die wegen ihres Christentums getötet war. Auch erlaubte ihm der König sie zu heiraten. Daniel, der Sohn der Marjam, spricht von ihr in seinem Buche. Nun nahm sie der Markgraf mit sich fort und heiratete sie. Bevor sie aber abreiste, hatte sie sich an die Bischöfe gewendet, daß sie den Barschabbâ zum Bischof machen sollten. Denn damals gab es keinen Patriarchen, weil Sapor nach der Tötung des Patriarchen Barbe'eschmîn die Neuwahl eines Nachfolgers verboten hatte.

Nach ihrer Ankunft in Merw zog sie fortwährend alle, die mit ihr verkehrten, zum Christentum hinüber und gab ihnen Kunde von der Prüfung (der Krankheit), die von ihr gewichen war, seit sie das Christentum angenommen habe. Sie schilderte die Scheußlichkeit ihrer (der Heiden) Religion und versprach ihnen, daß Barschabbâ zu ihr kommen werde. So folgten denn viele Leute aus Merw ihrer Aufforderung, denn diese waren ursprünglich Griechen, die bei Alexander waren, als er die Stadt erbaute, und nicht mit ihm zurückgezogen

1) Konjektur für Aṣṭasâ.

waren. Sie wurden nun Christen und zerbrachen die Götzenbilder, die sie (vorher) anzubeten pflegten.

Darauf wendete sie sich an die Baumeister und ließ sie kommen, um eine Kirche zu bauen. Da diese aber nicht wußten, welche Form sie ihr geben sollten, so bauten sie sie nach dem Plan des persischen Königspalastes und nannten sie Ktesiphon nach dem Namen von Almadâ'in (d. i. Ktesiphon und Seleucia).

Die Prinzessin gebar einen Sohn von dem Markgrafen (ihrem Gemahl), sie schrieb es dem (König) Sapor und bat ihn, daß er ihr den Barschabbâ schicken möge, denn sie sei wieder von ihrer Krankheit heimgesucht. Erfreut ob der Geburt des Prinzen, schickte der König ihr den Barschabbâ auf den schnellsten Kamelstuten, dieser nahm eine Anzahl von Priestern und Diakonen und alles Nötige an Kirchenbüchern und Gerät mit sich. Als er dann in Merw ankam, zogen die Leute aus ihn zu empfangen, er ging zur Kirche und dankte Gott für die Gnade, deren er ihn wegen der Prinzessin gewürdigt hatte. Er weihte den Altar, heilte die Kranken, taufte viele Magier, baute dort eine Anzahl Kirchen und erwarb für dieselben viele Äcker, Weinfelder und anderes. Gepriesen sei der Allmächtige, der Allgütige, der aus dem Hause des Königs, der die Christen haßte und überall verfolgte, eine Person erstehen ließ, welche das Christentum in ganz Chorasan verbreitete. Denn die Schüler Barschabbâs verbreiteten sich über alle Städte Chorasans, bauten dort Kirchen und tauften die Menschen.

Darauf entschlief Barschabbâ und wurde beerdigt in einem Kloster, das dort unter dem Namen Davids-Kloster (Dêr Dâ'ûd) bekannt ist, die Leute des Landes aber waren betrübt und klagten um ihn drei Tage unter Weinen und Seufzen ob seines Verlustes. Am vierten Tage nach der Beerdigung sah man auf seinem Grabe ein Licht scheinen, spürte einen sehr angenehmen kräftigen Duft und hörte eine Stimme, welche rief: „Ich habe eure Stimme gehört und euren Wunsch erfüllt. Wir haben euch euren Bischof Barschabbâ zurückgegeben, damit er euch leite wie früher." Und Barschabbâ kam hervor in Gegenwart aller Leute. Einige aber bezweifelten die Sache und sagten: „Das ist ein Blendwerk." Dann aber fanden sie, daß sein linkes Auge alteriert war, und deshalb[1] hielten sie seine Auferstehung für Wahrheit (sic). Damals wurden viele Leute Christen.

1) Das soll heißen, daß sein linkes Auge anders war, als es im Leben gewesen, also durch den Tod alteriert war, woraus man schloß, daß er wirklich tot gewesen war, was die Zweifler leugneten.

Barschabbâ lebte darauf noch 15 Jahre, sein Episkopat dauerte 70 Jahre. Gott gab ihm ein langes Leben und ließ ihn auferstehen aus dem Grabe wegen seines gewaltigen Eifers für sein Volk, um die Leute zu fördern, die vom Götzendienst übergetreten waren, und ihre Kinder im Glauben zu erhalten, damit ihre Seelen stark, ihr Glaube groß würde und sie an die Auferstehung glaubten. Ebenso hat Gott mit Moses bei seinem Aufenthalt in der Wüste gehandelt, bis daß alle, die mit ihm aus Ägypten ausgezogen waren, gestorben waren, während ihre Kinder, welche die Götter der Ägypter nicht kannten, übrig blieben und dann in das gelobte Land einzogen.

Gott hat mehrfach mancherlei Personen wieder vom Tode auferweckt gemäß seinem Heilsplan für die Menschheit des betreffenden Zeitalters, so z. B. Georg den Märtyrer, denn nach seinem Tode erstand er noch wieder zum Leben. Und es nahmen viele Menschen den christlichen Glauben an. Alle Abteilungen der Christen in allen Ländern kennen sein Verdienst, feiern Gedenktage ihm zu Ehren und widmen ihm Kirchen.

Johannes aus Dailam ging in das Feuer hinein und kam unverletzt wieder heraus.

Der Apostel Petrus weckte die Ṭabîthâ nach ihrem Tode zu neuem Leben, um den Glauben seiner Schüler zu stärken (Act 9 36 ff.).

Der heilige Mâr Nestorius ließ einen Toten aus dem Grabe erstehen, um die Gegner, die ihn verbannten, irre zu machen.

Gott verlängerte das Leben des Hiskias um 15 Jahre, damit er sich verheiraten und einen Sohn zum Erben seines Reiches zeugen könne (2 Reg 20 6).

Die Zahl derjenigen, die Gott nach ihrem Tode wieder zum Leben erweckt hat, ist nicht gering.

Als dann Barschabbâ später starb, wurde sein Name als erster der Erzbischöfe von Merw verzeichnet. Seine Gebete mögen uns behüten! —

Nachdem Schîrwân (!), der Ispehbed von Chorasan, gestorben war, schickte (König) Sapor die Staatskleider (als Zeichen der Belehnung) an dessen Sohn Chôschkun, den Sohn seiner (des Königs) Schwester, belehnte ihn als Nachfolger seines Vaters und hieß ihn seine Schwester, die Tochter der Schêrzâd, zu heiraten, was er auch tat. Chôschkun war den Christen sehr zugetan. Als seine Mutter starb, legte sie ihm, ihrem Sohne, an das Herz, für die Kirchen und die Christen zu sorgen und ihre Steuerlast zu erleichtern, und ihrer Tochter legte sie an das

Herz, den Christen Wohltaten zu erweisen. Beide gehorchten ihr und taten während ihres ganzen Lebens, was sie geheißen hatte. Ihre Tochter Zerendûcht war Magierin wie ihr Vater, war aber voll Eifers für die Kirchen und die Christen."

Wie oben S. 400 angegeben, ist die Legende in der Seerter Chronik überliefert, welche ihrerseits „nicht allzulang nach 1036 n. Chr. verfaßt" ist.[1] Es entsteht also die Frage, welches Gewicht diesem Schriftwerk über Ereignisse einer um so viele Jahrhunderte älteren Zeit beizumessen ist.

Die Seerter arabische Chronik ist entweder die Übersetzung eines syrischen Originals oder ist jedenfalls aus syrischen Quellen kompiliert, aus den ältesten Geschichtswerken der Syrer, welche zuerst um die Mitte des 7. Jahrhunderts, also bereits in islamischer Zeit auftreten.[2] Um diese Zeit (d. i. die Zeit des Patriarchen Jesujabh III. 647—658) „fing man an die ἐκκλησιαστική zu schreiben", d. i. die Geschichte des Christentums im Orient nach dem Muster von Eusebius' bekanntem Werk — so berichtet Mârî Bar Sulaimân 63, 1 —, und derjenige Historiker, der unter den Quellen der Seerter Chronik am häufigsten genannt wird, ist Daniel Bar Marjam, der unter demselben Patriarchat gelebt haben soll.

Dieser Daniel wird in unserer Legende erwähnt, aber freilich in einer etwas nebensächlichen Weise. Es heißt (s. oben S. 401): „Daniel, der Sohn der Marjam, spricht von ihr (von der im Zusammenhang genannten Prinzessin Anastasia) in seinem Buche." Diese Notiz macht den Eindruck, daß die ganze Legende nicht von Daniel herrührt, sondern von einem späteren, der seinem Bericht die Notiz einfügt, daß die von ihm erwähnte Prinzessin auch bei Daniel vorkomme. Hätte der Verfasser der Legende seinen ganzen Text aus Daniel genommen, so hätte er keine Veranlassung gehabt zu einer nebensächlich erwähnten Person zu bemerken „Daniel spricht von ihr in seinem Buche".

Wer nun dieser nach Daniel schreibende Verfasser gewesen sein mag, ist nicht zu erkennen. Es haben mehrere syrische Historiker nach ihm ἐκκλησιαστικαί geschrieben, und für sie alle lag es nahe sich

1) S. Seybold, Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft 66, S. 743.

2) S. meine Schrift: Vom Christentum in der Persis S. 6 in den SB der Berliner Akademie, philos.-histor. Klasse vom 27. Juli 1916.

mit dem Ursprung des Christentums des Erzbistums Merw zu beschäftigen. Man wird freilich zunächst an die ἐκκλησιαστική des Erzbischofs Elias von Merw, eines etwas jüngeren Zeitgenossen des Daniel Bar Marjam, denken. Seine Zeit ist dadurch festgestellt, daß er nach dem Tode des Jesujabh III. an der Wahl seines Nachfolgers Georg um 660 teilgenommen hat. Er soll ein vielseitiger Schriftsteller gewesen sein, und im besonderen wird von ihm überliefert, daß er das Christentum zu den Türk-Völkern getragen und den ersten Türken-König samt seinem Volke getauft habe.[1] Dieser Erzbischof von Merw mag über den Ursprung seiner Kirche geschrieben haben, doch da sein Werk verloren ist, läßt sich Sicheres hierüber nicht ermitteln. Ich halte es aber für wahrscheinlich, daß die Nachrichten der Seerter Chronik auf die älteste Schicht der syrischen Historiographie nach Daniel Bar Marjam zurückgehen. Dies zugegeben, bleibt aber immerhin noch ein Zeitraum von 300 literaturarmen Jahren bis zu den Ereignissen, die in der Legende gestreift werden, zu überbrücken.

Es muß beachtet werden, daß derselbe Regent von Merw, der in dem ersten Teil der Legende als marzubân (Markgraf) bezeichnet ist, in dem letzten Abschnitt Ispehbed genannt wird. Ob etwa dieser Schlußsatz samt allem, was auf den ersten Tod des Heiligen folgt, ein späterer Zusatz zu dem ursprünglichen Kern der Legende ist? —

Der Name Barschabbâ ist nicht gerade häufig in der östlichen Syrerwelt, er dürfte aus der Pešîṭtâ der Apostelgeschichte 1_{23} und 15_{22} herstammen. Ein Mann dieses Namens und zugleich Bischof von Merw nahm teil an dem allgemeinen Konzil des Patriarchen Dâdhîšôʿ vom Jahre 424.[2] Ein Barschabbâ, Bischof von Kaškar in Südbabylonien, wird in der Seerter Chronik S. 151, ein anderer als Bischof von Schahrazûr (nach anderer Überlieferung Barschabthâ, Bischof von Schahrkart[3]) daselbst S. 171 erwähnt.

Die Zeit unseres Barschabbâ ist bestimmt durch die Erwähnung des Friedens mit Kaiser Jovian vom Jahre 363. Der Markgraf von Merw kam nach diesem Friedensschluß von Nisibis zurück an den Hof in Ktesiphon, er heiratete die Prinzessin, die Beschützerin des Barschabbâ, und zog mit ihr nach Merw. Auch die andere Angabe, daß König Sapor nach dem Tode des Bischofs Barbeʿešmîn (er starb als

1) Guidi, Chronica Minora S. 28. 29.
2) S. Chabot, Synodicon orientale S. 43, 18.
3) Vgl. auch ʿAmr Ben Mattâ ed. Gismondi S. 40, 17 وبرشبا اسقف شاهقرد.

Märtyrer 346) die Wahl eines Nachfolgers verboten habe, ist richtig. Es folgte eine vieljährige Vakanz, deren Länge verschieden angegeben wird; sie muß also nach unserer Legende mindestens von 346—363, wahrscheinlich noch länger gedauert haben.

Wir müssen danach den Kern der Lebenszeit des Barschabbâ in die Zeit 340—380 verlegen, er ist ein Zeitgenosse des großen Christenverfolgers Sapor II. Ibn Hormizd (309—379). Dann aber kann Barschabbâ nicht zu den Kriegsgefangenen gehören, die Sapor I. Ibn Ardaschîr um 260 zusammen mit Kaiser Valerian nach Susiana geschleppt hatte, und die betreffende Notiz am Anfange der Legende („dieser Mann gehörte zu den Gefangenen usw.") kann nur besagen, daß er aus einer jener christlichen Familien abstammte, welche im Jahrhundert vorher aus Syrien nach Susiana verpflanzt waren.

Was die eranischen Namen betrifft, die in der Legende vorkommen, so ist leider in diesem Punkt der Text unserer Quelle, der Seerter Chronik, sehr wenig zuverlässig, indessen soweit sie mit einiger Sicherheit festzustellen sind, zeigen sie deutlich eranisches Gepräge. Der auch sonst vorkommende Name der Prinzessin, die von Barschabbâ geheilt wird, Schêrzâd, was man etwa „Löwen-Sproß" oder vom Löwen gezeugt übersetzen kann, ist eine Konjektur anstatt des im Text gebotenen, mir unwahrscheinlichen شيرران (Šîrrân). Der gegen Ende der Legende genannte Name des Ispehbed von Chorasan, Schîrwân, ist selten, aber nicht unmöglich (s. Justi, Iranisches Namenbuch S. 303), während der Name seines Sohnes Choschkun, d. i. Tue Gutes, zwar richtig sein kann, aber anderweitig nicht belegt ist. Die am Schluß der Legende genannte Prinzessin heißt Zerendûcht, was richtig sein kann; es bedeutet „die Gold gesammelt habende".

Die Frage nach einem etwa geschichtlichen Kern der Legende ist schwer zu beantworten. Diese Erzählung, daß ein gelehrter Christ sich durch seine medizinischen Kenntnisse die Protektion hochstehender Personen erwirbt, ist ein so häufiger Zug in der christlichen Legende, daß darauf so gut wie nichts zu geben ist. Die vorkommenden Namensformen, die Kenntnis von der Schwesterehe, die hier gebrauchten Titel des Sasaniden-Reiches, diese Dinge waren einem Schriftsteller des 7. Jahrhunderts geläufig. Einen mehr individuellen Charakter haben folgende Angaben, die auf Kenntnis der Lokalität und der Lokalgeschichte hinzudeuten scheinen: Die Prinzessin will in Merw eine Kirche bauen, die Baumeister wissen nicht, welche Form sie ihr geben

sollen, entschließen sich dann, ihr die Form eines sasanidischen Königspalastes zu geben, und nennen sie Ktesiphon. Das läßt vermuten, daß sie den Königspalast in der Hauptstadt Ktesiphon, der Heimat der Prinzessin, kopiert haben, und hierbei ist zu bemerken, daß es noch in späten Zeiten, noch im 13. Jahrhundert einen Stadtteil von Merw gab, der Ktesiphon hieß.[1] War das vielleicht ursprünglich das Christenquartier? —

Die weitere Notiz, daß Barschabbâ für seine Kirche „viele Äcker und Weinfelder und anderes" erworben habe, macht auf mich den Eindruck, daß sie aus der Kenntnis der Lokalverhältnisse geschöpft sei. Und schließlich der Schlußabschnitt von den Kindern der Prinzessin dürfte als wirklicher Geschichtsbericht in Anspruch zu nehmen sein, um so mehr als sein Inhalt im direkten Gegensatz zu der Tendenz der ganzen Legende, der Verherrlichung des Christentums, steht, da er berichtet, daß das Christentum der Mutter nicht auf ihre Kinder übergegangen, diese im Gegenteil bei ihrem Magierglauben geblieben seien.

Diese Anhaltspunkte, so gering sie sind, scheinen es mir immerhin nahe zu legen, daß der Verfasser Merw kannte, von seiner Geschichte einige Kenntnis hatte, und daß unsere Legende etwa auf den oben S. 405 genannten Geschichtschreiber und Erzbischof von Merw, Elias, zurückzuführen ist.

Es ist noch die Frage zu berühren, in welchem Verhältnis der Barschabbâ der Legende zu dem geschichtlichen Barschabbâ steht, der als Bischof von Merw an dem Konzil von 424 teilnahm. Die beiden Personen zu identifizieren, scheint mir aus chronologischen Gründen bedenklich. Wenn der Held der Legende um 363, als die von ihm geheilte und zum Christentum bekehrte Prinzessin mit dem Markgrafen von Merw verheiratet wurde und mit ihm nach Merw zog, etwa nur 20 Jahre alt war, so war er 424 zur Zeit des Konzils 81 Jahre alt, was mir unter allen Umständen bedenklich erscheint. Ich würde eher annehmen, daß der spät lebende Verfasser den bekannten Namen des ersten geschichtlich bezeugten Bischofs von Merw benutzt habe, um ihn zum Träger der Urmission daselbst zu machen, und zu dem Zweck ihn in eine etwas ältere Zeit, diejenige des zweiten Sapor, zurückversetzt habe.

Ich muß es mir versagen, an dieser Stelle auf die Geschichte des margianischen Christentums näher einzugehen, will aber zum Schluß

1) Jâḳût III, 570 s. v. طيسفون.

zweier Bezeugungen desselben und unseres Barschabbâ aus späteren Perioden gedenken.

Der letzte Herrscher des persischen Reiches aus sasanidischem Geschlecht, Jezdegird, war, von allen verlassen, auf der Flucht vor den Arabern bis an den Fluß von Margiana gelangt, wurde dort, in eines Müllers Hause eingeschlafen, von dem Müller mit der Axt erschlagen, die verstümmelte Leiche in den Fluß versenkt.

Die Kunde von dem Morde gelangt nach Merw, auch zu dem Erzbischof der Christen daselbst, Elias. Dieser versammelt seine Leute und hält ihnen folgende Rede: „Der Perserkönig ist getötet, der Sohn des Schahrjâr, des Sohnes des Kisrâ (Chosroes). Schahrjâr war ein Sohn der Christin Schîrîn, deren Aufrichtigkeit und vielfache Wohltätigkeit gegen ihre Glaubensgenossen ihr kennt. Dieser (ermordete) König hat die Wurzel seiner Existenz im Christentum. Auch sind unter der Herrschaft seines Großvaters Kisrâ die Christen sehr angesehen gewesen, und schon früher haben sie unter der Herrschaft einiger seiner Vorfahren Gutes erreicht, so daß ihnen einige Kirchen gebaut und die Interessen ihrer Religion besorgt wurden. Darum ziemt es uns, um die Ermordung dieses edlen Königs zu trauern wegen der Wohltaten seiner Vorfahren, und da seine Großmutter Schîrîn zu den Christen hielt. Ich denke, wir bauen ihm ein Mausoleum und tragen in Pomp seine Leiche hin, um sie dort zu bergen.“ Und so geschah es. Im Garten des Erzbischofs von Merw wurde das Mausoleum errichtet. Er selbst und seine Gemeinde zogen hin, nahmen die Leiche aus dem Fluß, kleideten sie in Totentücher, legten sie in einen Sarg und trugen sie auf ihren Schultern zu dem Mausoleum, setzten sie darin bei und verrammelten die Tür. So handelte eine Christengemeinde gegen den letzten Sproß des Fürstengeschlechts der Sapore und Chosroen, die über ihre Glaubensgenossen während dreier Jahrhunderte so unsägliches Elend gebracht hatten. Bemerkenswert ist auch, daß es ein Muhammedaner ist, der uns diese Geschichte nicht vorenthält, nämlich Ṭabarî (I, 2883). Die Ermordung Jezdegirds fällt in das Jahr der Flucht 31 = 651/652 n. Chr. Geb. Es ist also chronologisch möglich, daß der von Ṭabarî erwähnte Erzbischof Elias von Merw derselbe ist wie der oben genannte Historiker und Erzbischof Elias von Merw und daß aus des letzteren Werk die Kunde von diesem Vorgange in die Kreise der arabischen Gelehrten gedrungen ist.

Schließlich sei einer Nachricht Albêrûnîs gedacht, der in seiner um das Jahr 1000 n. Chr. verfaßten Chronologie berichtet, daß die

syrisch-melkitischen Christen in seinem Vaterlande Chorasmien (Chiwa) am 21. Juni ihres Kalenders den Gedenktag des Priesters Barschabbâ[1] begehen, „der das Christentum nach Merw brachte etwa 200 Jahre nach dem Messias". Auf diesen Datierungsversuch Alberunis ist nicht viel zu geben, wertvoll aber ist, daß noch um das Jahr 1000 das zentralasiatische Christentum den Priester Barschabbâ kannte und in ihm den Apostel von Merw verehrte, ein freilich sehr spätes, aber immerhin beachtenswertes Zeugnis für den Barschabbâ unserer Legende als eine geschichtliche Persönlichkeit.

1) So ist zu lesen im Text S. 299, 14 und Übersetzung S. 296.

Über Adresse und Grufsformel in den altbabylonischen Briefen.

Von

Otto Schroeder.

Aus der Ḫammurabizeit, wie wir gewöhnlich die Zeit der ersten babylonischen Dynastie nennen, sind uns neben unzähligen Kontrakten aller Art auch eine Fülle von Briefen erhalten geblieben. Veröffentlicht sind bis jetzt gegen 600 Tafeln und Tafelbrocken, ein stattliches Material, das uns die stilistischen Gepflogenheiten klar erkennen läßt. Von etwa 100 Stücken abgesehen, die königliche Schreiben sind — die Hauptgruppe bildet die Sammlung der Briefe Ḫammurabis an Sin-idinnam — sind die Briefe privaten Charakters. Wir können durch sie hineinblicken in das Leben und Treiben der alten Babylonier in der Zeit ± 2000—1800 v. Chr., und da noch zahlreiche Urkunden in den Museen und Privatsammlungen der Publikation harren, nach dem Kriege auch sicher der Antikenhandel neues Material in Menge auf den Markt bringen wird, wird das Babylonien der Ḫammurabizeit zu den im hellsten Lichte stehenden Zeitepochen gehören.

Naturgemäß bieten Briefe der Erklärung weitgehende Schwierigkeiten; wir Außenstehenden übersehen die Verhältnisse nicht so klar, wie Absender und Empfänger es taten. Wo ihnen eine Andeutung volles Verständnis erschloß, bedürften wir eines ausführlichen Kommentars; hinzu kommt, daß noch viele Fragen des Lexikons gerade in der Briefliteratur der Beantwortung harren; die Sprache der Briefe ist ja nicht ohne weiteres die Schriftsprache. In einer Richtung wird aber die Schwierigkeit der Entzifferung erleichtert. Die Briefe schreiben so einfach wie möglich, d. h. sie meiden seltene Ideogramme und bedienen sich weitgehendst syllabischer Schreibweise, ja es werden die einfachen Silbenzeichen gegenüber zusammengesetzten bevorzugt. In vereinzelten Fällen begegnen sogar Glossen und Lesehilfen! So wird

S 146, 6 das Zeichen *Lù* = *awêlum* „Mensch“ durch *a-we-lim* glossiert: $^{a}awêlim^{-we-lim}$, so auch 123, 2 das Zeichen *NE*, das *ne, bé, bil, pil* gelesen werden könnte, trotz völlig klaren Zusammenhangs — in der Formel *ḳibîma* „sprich!“! — durch beigeschriebenes kleines *bi* als *bé* determiniert: *ḳi-*^{bi}*bé-ma*. Ins Gebiet der Lesehilfen gehören die sog. phonetischen Komplemente, die sich häufiger bei Ideogrammen finden, z. B. *Ti.La*^{ti} = *balâṭi*^{ti} „Leben“ 22, 19. 188, b1; $^{d}IM^{ra}$ ist nicht $^{d}Adad$, sondern auf sumerisch $^{d}Mera^{ra}$ zu lesen, 7, 11; *KAS.KÚR*^{at} = *illat*^{at} 123, 1. Von den in den Amarnabriefen oft belegbaren Lesehilfen zu zusammengesetzten Silbenzeichen ist mir in meinen Texten nur ein Fall erinnerlich, 143, 23 *uš-ta-bi-*^{la}*lam*.

Man sieht, der Briefschreiber will dem Adressaten die Lesung erleichtern; daß die Kunst des Schreibens und Lesens — bis zu einem gewissen Grade natürlich — Allgemeingut war, dürfen wir voraussetzen in einem Lande, in dem nach Ḫammurabis Gesetzen nahezu Alles schriftlich gemacht werden mußte. Zu dem im Elementarkursus gelehrten Stoff gehörten außer den Formalien zur Abfassung rechtsgültiger Kontrakte ganz gewiß auch die von der Sitte geforderten Briefformeln für Adresse und für Gruß (Segenswunsch); es wäre sonst nicht zu verstehen, wie — mit den durch örtliche Differenzen bedingten Abwandlungen — die Formeln stereotyp werden konnten!

1. Die Adresse hat die Formel: *a-na Y* ‖ *ḳi-bé-ma* ‖ *um-ma X-ma* ‖, d. h. „Zu Y sprich: so (sagt) X: . . .“ Die Verteilung der Worte erfolgt meist so, daß die Verbform *ḳi-bé-ma* eine Zeile für sich beansprucht, wobei *ḳi* am Zeilenanfang, *bé* in der Mitte, *ma* am Zeilenende rechts am Tafelrande steht; seltener wird *ḳi-bé-ma* noch in die Zeile 1 gerückt. Auf jeden Fall beginnt aber die nach *ḳibîma* stehende Zeile mit *um-ma* . . . Die Fiktion ist, daß einem Boten der Auftrag erteilt wird, mündlich die Botschaft an den Adressaten Y als Worte des X auszurichten; daß etwa *ḳibîma* „sprich!“ sich an den Vorlesenden richtet, der dem Empfänger den Briefinhalt mitteilen soll, ist m. E. nicht wahrscheinlich; die Versteinerung längst überholter Verkehrsformeln ist wohl näher liegend.[1]

Für gewöhnlich sind Absender und Empfänger mit Namen genannt; ab und zu steht für den Namen des Empfängers Titel, Ehrenname oder Verwandtschaftsbezeichnung; letztere wird in ganz verein-

1) „Ein mündlich zu bestellender, altbabylonischer Brief“ ist VAT 772 (S 7), s. OLZ 1918, Sp. 5 f.

zelten Fällen auch dem Namen des Empfängers nachgestellt. Einige Beispiele aus VAS XVI:

a-na šá-pi-ri-ja „zu meinem Schreiber . . ."
a-na be-lí-ja „zu meinem Herrn", *be-el-ti-ja* „meiner Herrin",
a-na a-we-lim „zu dem »Bürger« . . ."
a-na a-bi-ja „zu meinem Vater", *ʾum-mi-ja* „meiner Mutter", *a-bi-ja ù be-lí-ja* „meinem Vater und Herrn", *a-ḫi-ja* „meinem Bruder", *a-ḫa-ti-ja* „meiner Schwester", *a-ḫi-ja ù a-ḫa-ti-ja* „meinem Bruder und meiner Schwester" usw.

Gern tritt zum Titel eine Segensformel, die gewissermaßen präludierend auf die später folgende eigentliche Gruß- oder Segensformel anspielt. Der Zusatz lautet: . . . *šá* ^{d}*N. N. ú-ba-(al-)la-tu-šú* „ . . den Gott N. N. am Leben erhält". Ich gebe hier alle mir bis heute bekannten Verbindungen.[1]

a) bei Amtsnamen:

a-na akil Amurrim šá ^{d}*[Mar]duk ú-ba-la-tu-šú* S 127, 1 f.
a-na šakkanakkim šá ^{d}*Šamaš ú-ba-al-la-du-šú* S 141, 1 f.
a-na šá-pi-ri-ja šá ^{d}*Marduk ú-ba-al-la-tu-šú* U I 161, 1.
[a-na rêʾim šá ^{d}*Marduk* [. . . .[2]] *ú-ba-al-la-tu-šú* S 104, 1 f.

b) beim Ehrennamen *awêlum*:

a-na a-we-lim šá ^{d}*Marduk ú-ba-al-la-tu-šú* (od. Ähnl.) S 16, 1. 32, 1 f. 40, 1. 66, 1. 69, 1 f. 74, 1. 91, 1. 111, 1. 115, 1 f. 122, 1. 128, 1. 149, 1. 152, 1 f. 159, 1. 183, 1 f. — U I 231, 1. 236, 1. 237, 1. 241, 1. 255, 1. 257, 1. — U II 68, 1. 69, 1. 75, 1. 91, 1. 92, 1. 93, 1. 94, 1.

c) bei Verwandtschaftsbezeichnungen:

a-na a-bi-ja šá ^{d}*Marduk ú-ba-la-tu-šú* U I 136, 1. 234, 1. U II 108, 1.
a-na a-ḫi-ja šá ^{d}*A-nu-ni-tum ú-ba-al-la-tu-[šú]* U II 71, 1.

d) bei Personennamen:

[a-na] ^{d}*Na-bi-um-at-pa-lam [šá]* ^{d}*Marduk ú-ba-al-la-tu-šú* S 76, 1 f.
a-na A-pil-ir-ṣi-tim šá ^{d}*Marduk ú-ba-al-li-tu-šú* S 95, 1 f.
a-na Wa-tar-^{d}*Šamaš šá* ^{d}*Šamaš ú-ba-al-li-[tu-šú]* S 137, 1 f.

---

1) Die Zitate mit vorgesetztem **S** sind meiner Ausgabe in Bd. XVI der „Vorderasiatischen Schriftdenkmäler" entnommen; **U I** = Ungnads Bearbeitung im VI. Bd. der „Vorderasiatischen Bibliothek", **U II** = Ungnads Texte, Bd. VII der Pennsylvania-Museums-Serie.

2) Hier eine Rasur!

Ob auch die Adresse des Briefumschlags genau dem entsprach, was wir als Adresse der Tafel selbst lesen, ist nicht ganz sicher, aber nach den wenigen erhaltenen Proben (s. S 5 und 126, sowie U I 203) wahrscheinlich; eher war die Außenadresse vollständiger und genauer.

Die Fälle, in denen 2, 3 oder mehr Personen als Absender oder Empfänger genannt werden, sind nicht ganz selten; in VAS XVI finden wir:

2 Absender S 12. 78.
2 Adressaten S 33. 85. 92. 148. 185, auch 142.
3 „ S 88. 93. 118. 126. 163.
mehr „ S 26. 27. 51. 59. 60. 61. 97; die bis jetzt größte Anzahl von Adressaten hat S 165, nämlich zehn.

Für Briefe, die mehrere Empfänger haben, also beispielsweise wie S 165 an 10 Adressaten gerichtet sind, gelten besondere Schönheitsregeln betr. Anordnung der Schriftzeilen. Man achte auf die eingerückte Stelle!

a-na $^{I\,d}$*Marduk-mu-šá-lim*
^{I} *Warad - í - lí - šú*
^{I} *Ri - im -* ^{d}*Adad*
^{I} *Mu - ta - ad - di*
^{I} *I - ja - at - ka - la*
^{I} *Anum-ilu-še-me-a*
^{I} *akil Amurrim Gál*
^{I} *pa-ḫat Gál*
^{I} *luputtûm Gál*
ù i - ga - dub - ba - a
ki - bé - ma
um-ma Sa-am-su-i-lu-na

Der Anfang dieses Zirkulars des Königs ist schon formell hochinteressant; alle Zeilen sind gleich lang, entweder eng vollgeschrieben oder weitläufig auseinandergezerrt; der „Brief" ergeht letzten Endes an den als *igadubbû* bezeichneten, an 10. Stelle genannten „Wahrsagepriester"; der König befiehlt ihm nämlich die Vornahme einer Opferschau unter amtlicher Kontrolle. Sein Titel steht daher etwas mehr nach links als die voraufgehenden Namen und Titel; letztere sind dem Range nach geordnet, zuerst „der derzeitige Minister für *Amurrû*", dann „der derzeitige Provinzstatthalter", dann „der derzeitige Intendant" und schließlich dem Range nach der unterste der *igadubbû*. Die mit Namen

genannten fünf Personen sind offenbar noch höhergestellt als selbst der *akil Amurrim*.

Die Regeln dieses Staatsdokumentes finden wir überall bestätigt; bei amtlichen Urkunden wie 59. 61 genau so wie bei reinen Privatbriefen (163 z. B.). —

2. Die „Grußformel", die in Privatbriefen unmittelbar auf die Adreßzeilen zu folgen pflegt, aber auch fehlen kann, fehlt fast stets in amtlichen Schriftstücken. Wie heute unterlassen die Behörden, vorab die königliche Kanzlei, alle nicht unbedingt zur Sache gehörenden Sätze. Die Privatbriefe haben dafür Formeln in verschiedener Form und Länge. Am häufigsten ist die kurze Formel:

^{d}X ù ^{d}Y li-ba-al-li-tu-ka, bzw.
^{d}X li-ba-al-li-iṭ-ka

„Gott X (und Gott Y) möge(n) dich am Leben erhalten!"

Zu der Formel finden sich kleine Erweiterungen, die überleiten zu der unten zu erwähnenden großen Formel. Da die Briefe nicht den Ort des Ursprungs angeben, sind die Angaben der Grußformel von Wert, weil sie später einmal die Möglichkeit liefern dürften, aus den Götternamen den Ort festzustellen.

1 Götternamen:

^{d}En-lil U II 6.
^{d}Marduk (*Amar. Ud.*) U II 122.
^{d}Nergal (*Ne-uru-gal*) S 140. U II 11.
^{d}Na-bi-um U I 268.
^{d}Nin-šubur (*Ilabrat*) U I 242*.
^{d}Šamaš S 11. 53. 71. 73. 79. 81. 90. 102. 106. 118. 120. 123. 130. 132. 136. 138. 149. 192. 196. 197. 198. — U I 120. 121. 124. 149. 164. 165. 174. 182. 188. 192. 193. 196. 200. 222. 225. 244. 253. — U II 5. 19. 21. 50. 51.
be-el-ki U I 145.

2 Götternamen:

^{d}En-lil ù ^{d}Nimurta (*Nin-ib*) U II 2. 7. 12. 16. 24. 26. 27.
^{d}En-lil ù ^{d}Nin-lil S 34.
^{d}Gu-la ù ^{d}Da-mu (*Tammûz*) U II 23.
^{d}Ištar ù ^{d}Za-gá-gá S 95. 121. 150. 183. 184.
^{d}Ma-lik ù ^{d}A-mă S 200.
^{d}Sín (*En-zu*) *ù ^{d}Šamaš* S 141.
^{d}Šamaš ù ^{d}Aja (*A. A*) S 38. U I 127. 220.
— *^{d}Aja ka-la-tum* U I 113. 114. 115.

^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Adad* U I 208 (mit dem Zusatz: *il-ku-nu*).
^{d}*Šamaš ù Anum* U I 184.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Da-gan* S 44.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*En-lil* U I 131.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Ištar* S 54. 72. 86. 189. — U I 178.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Ištar Ḫallab*^{ki} S 145, 23 f.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Ka-di* U I 270.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Lugal-dul-azag-ga* U II 4.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Marduk* S 1*. 2. 3. 4. 9. 10. 14*. 15. 16*. 18. 19. 20. 21. 28. 31. 32. 36. 37. 39. 40. 43. 45. 47. 48. 50. 52. 57. 58. 62. 64*. 66*. 67*. 69. 70*. 74*. 76. 77. 78. 84. 91*. 93. 94. 98. 101. 102. 103. 104. 108. 109. 111. 112. 114. 115. 116. 122. 124*. 125. 127. 128. 129. 133. 135*. 137. 139. 143. 144 145. 146. 148. 152. 155*. 157*. 158*. 160. 161. 163. 166. 168 169. 170. 172*. 173. 175. 179. 180. 191*. — U I 109. 110. 111. 116. 117. 118. 122. 123. 133. 136. 137. 138. 143. 144. 146. 147. 151. 157. 159. 160. 161*. 166. 167. 168. 169. 171. 173. 175. 176. 177. 179. 185. 187. 190. 194. 197. 198. 199. 204. 205. 206. 209. 210. 211. 213. 214. 215. 217. 223. 231*. 234*. 235. 236*. 237*. 240*. 241*. 243*. 246*. 247. 252*. 254*. 255. 256*. 257*. 258*. 259*. 260*. 261*. — U II 31. 32. 33. 34. 35. 36. 40. 41. 42. 54. 56. 57. 61. 66. 67. 68. 69. 70. 73. 75. 79. 81. 85. 90*. 91*. 92*. 93*. 94*. 95*. 96*. 98*. 99*. 100*. 101*. 107*. 108*. 109*. 110. 111*. 114*. —
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Nergal* S 126. 174. 194. — U I 93. — U II 3.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Nin-gùn-an-na* U I 203.
^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Sin* U II 53.
^{d}*Šamaš ù* (^{d}*il-ka!*) ^{d}*Šá-an* U I 162.
^{d}*Šamaš ù il-ka* U I 125. — S 8. 30.
be-lí ù be-el-ti (od. dgl.) S 5. 63. 65. — U I 153. 180. 239. — U II 39. 55. 60. 105.

3 Götternamen:
^{d}*Ausar,* ^{d}*Šamaš ù* ^{d}*Marduk* U II 49.
Anum, ^{d}*Ištar* (*Inanna*) *ù* ^{d}*Na-na-a* U I 181.
^{d}*Šamaš,* ^{d}*Marduk ù* ^{d}*Ašur* U I 112.

Weitaus die meisten Formeln enthalten den Namen des Sonnengottes; am zahlreichsten ist die Gruppe, die Šamaš und Marduk zusammen nennt. Die sog. lange Grußformel findet sich — mit einer Ausnahme (^{d}*Nin-šubur* U I 242) — nur bei ihr; es sind die durch einen

Stern * angemerkten Stellen. Hier ein Beispiel für die lange Formel in der üblichen Form und Zeileneinteilung:

^{d}Šamaš ù ^{d}Marduk^{1} da-ri-iš ûmi^{mi} li-ba-al-li-tu-ka
lu šá-al-ma-ta lu ba-al-ṭa-ta
ilum na-ṣi-ir-ka ri-eš-ka a-na da-mi-iḳ-tim
li- ki- il
a-na šú-ul-mi-ka áš-pu-ra-am
šú-lum-ka ma-ḫar ^{d}Šamaš ù ^{d}Marduk ù be-li-ja^{2}
lu da- ri

S 66; bisweilen tritt bei ^{1} *áš-šú-mi-ja*, bei ^{2} der Königsname, z. B. S 158 *Sa-am-su-di-ta-na* hinzu; auch sonst ist die Formel Zusätzen oder Abstrichen ausgesetzt, die aber das Gefüge des Ganzen stets unberührt lassen. Deutsch lautet sie:

„Šamaš und Marduk mögen dich um meinetwillen dauernd am Leben erhalten! Mögest du wohl, mögest du gesund sein! Der Gott, der dich schützt, möge dein Haupt zum Glücke halten! Deines Wohlergehens wegen schreibe ich hiermit an dich. Möge dein Wohlergehen vor Šamaš und Marduk und meinem Herrn dauernd sein!" — —

In ernsten Tagen ist diese kleine Studie entstanden, die dazu dienen soll, unserem verehrten Jubilar im Verein mit wertvolleren Gaben anderer ihm zum 70. Geburtstage überreicht zu werden. Ich glaube sie nicht besser ausklingen lassen zu können als in die Worte obiger Grußformel, die wir alle von Herzen unterschreiben! Ja, *šulumka maḫar ili-ja lû dâri!* —

Nachtrag[1]

zum Verzeichnis der Schriften von Wolf Wilhelm Grafen von Baudissin.

Von

Otto Eißfeldt.

1872 Die Originale zweier unter den „Sieben Legenden" von Gottfried Keller in: Beilage zur Allgemeinen Zeitung (Augsburg), Nr. 208, S. 3197 f. [1

1873 Rezensionen.

Rohling, A., Der Prophet Jesaja übersetzt und erklärt. 388 S. Münster, Coppenrath 1872 in: Allgemeiner literarischer Anzeiger für das evangelische Deutschland. Gütersloh, Bertelsmann, 12. Bd., S. 29 f. [2

Kusznitzki, S., Joël, Amos, Obadja, qua aetate et quibus de rebus sint locuti. 43 S. Vratislaviae, Typis F. W. Jungferi 1872, ebenda, S. 98 f. [3

1874 Das Vorwort S. VII f. in Dozÿ, R., Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden (711—1110). Deutsche Ausgabe. Bd. I. VIII, 470 S. Bd. II. 450 S. Leipzig, Fr. W. Grunow. [4

Rezensionen.

1875 Grill, J., Die Erzväter der Menschheit. 1. Abth. .. XVI, 362 S. Leipzig, Fues 1875 in: Literarisches Centralblatt für Deutschland. Leipzig, Avenarius. Sp. 1177—1179. [5

1877 Seinecke, L., Geschichte des Volkes Israel, 1. Th. VIII, 339 S. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1876, ebenda, Sp. 779—782. [6

1891 Einsegnung im Trauerhause am zweiten Weihnachtstage 1888, Abschiedsworte gesprochen von Wolf Baudissin in: Dem Gedächtnisse der Gräfin Ida von Baudissin .. und des Grafen Hermann von Baudissin. 12 S. Leipzig, Druck von C. G. Naumann. S. 1 f. [7

---

1) Damit das am Anfang dieses Buches stehende Verzeichnis möglichst alles enthalte, was an Gedrucktem aus der Feder von W. W. Grafen von Baudissin erschienen ist, trage ich hier, von dem Herrn Verfasser selbst in liebenswürdiger Weise unterstützt, einige Abhandlungen, Reden und Rezensionen nach, die ohne Namen erschienen sind oder aus anderen Gründen schwer auffindbar waren.

1892 Worte der Erinnerung am Sarge von Leopold Schmidt, Professor an der Universität Marburg, gesprochen im Trauerhause am 8. März 1892 von Wolf Grafen Baudissin. 6 S. Marburg, Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich). [8

Worte der Erinnerung am Sarge des Geheimen Medicinalraths Hermann Nasse, Professor an der Universität Marburg, gesprochen im Trauerhause am 4. Juli 1892 von Wolf Grafen Baudissin. 6 S. Marburg, Universitäts-Buchdruckerei (R. Friedrich). [9

1912 Begrüßungsansprache des Rektors bei der Einführung der Professoren Sloane und Minot in: Berliner Akademische Nachrichten. Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke). Winter-Semester 1912/13. 7. Jahrg., S. 27 f. [10

1913 Schlußwort des Rektors in: Feier der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 9. Februar 1913 . . zur Erinnerung an die Erhebung der deutschen Nation im Jahre 1813. 40 S. Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke). S. 39 f. [11

Ansprache des Rektors bei einem Bankett zu Ehren des Präsidenten der Harvard-University Dr. Abbott Lawrence Lowell in: Berliner Akademische Nachrichten. Berlin, Universitäts-Buchdruckerei von Gustav Schade (Otto Francke). Sommer-Semester 1913. 7. Jahrg., S. 268. [12

1914 Begrüßungsabend in der alten Aula der Kgl. Universität, Ansprache des Rektors in: Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Berlin, 7.—9. Oktober 1913. Bericht herausgegeben vom Ortsausschuß. 534 S. Stuttgart, Ferdinand Enke. S. 23 f. [13

I. Stellenregister.

1. Altes Testament.

Gen 1—4 249.
2 5 348 349 6 349[1] 7 349 350 8 f. 273 9[a] 350 10—15 350 11—14 351 16 349[1] 17 349[1] 18—25 350 25 350.
3 1—17[a] 18[a] 19[aαbβ] 24[a] 349[1] 17[b] 350 18 348 18[b] 350 23 350 19[aβ] 350 21 350 22 272 24 350.
4 294 3 f. 265 18 ff. 349.
4 f. 263.
6 1 ff. 273 282.
7 2 f. 96 8 f. 96 11 96 13 96 14 f. 96.
8 4 351 16 96 18 96 19 96 20 265.
9 6 153.
12 2 f. 45 6 292 8 274 14 376.
13 3 274 10 273.
14 18—20 266 22 274.
15 296 6 30[1] 11 ff. 296.
16 13 264 265.
17 1 268 12 158 18 f. 268.
18 4 ff. 227.
21 7 39 33 264 265 267.
22 343 21 264 22 264 6 282.
24 27 73 76 313 48 73 76.
25 21 ff. 294 22 265 297 23 297.
28 11 274 11 ff. 274 12 272 17 277[1] 18 275 19 275 22 275.
29 27 f. 391 35 76.
31 13 275 29 269 271 42 277[1] 53 277[1].
32 2 272 3 272.
33 20 274.
35 1—8 274 4 275 5 277[1] 6 275 7 264 274 275 11 268.
Gen 36 3 349[1] 4 264 349[1] 10 264.
37 233 33 53.
38 24 334[3] 29 107.
40 233 2 281 20 281.
41 233.
41 ff. 233.
43 14 268.
45 14 115.
46 3 266.
48 15 275[1].
49 266 5 f. 235[1] 9 158 10 115 118 18 270 24 270 275 25 266 270 26 273 27 112 114 115 116.
Ex 1 11 281.
4 2 ff. 276 10 279 16 278.
6 3 267.
7 1 279 9 ff. 276 11 ff. 276 19 276 22 276.
8 1 276 12 276.
12 1 226[1] 6 391 9 230 12 281 14 226[1] 21—27 225.
13 2 158 6 f. 385 11—16 225 12 158
15 73 74 266 2 266 268 376 3 266 11 267 15 270.
16 3[b] ff. 385.
17 8 ff. 238 11 ff. 276 12 276 16 266 376.
18 10 73 76 15 279 297 15 ff. 287 19 280.
19 19 384.
20 20 2 21[1] 389 2[a] 389 2 ff. 381 ff. 385 396 3 21[1] 4 21[1] 389 4 f. 20 390 4—6 21[1] 5 21[1] 267 384 6 21[1] 7 21[1] 9—11 382 18 ff. 384.

Ex 21 6 279 280.
22 8 279 280 29 222 223 224.
23 14 225 18 225 227.
24 12 383.
30 25ff. 275.
31 18 383 384.
32 6 40 15 384 15f. 384.
34 223[1] 291 1 384 3 385 4 384 5 385 6 267 385 7 385 8 385 14 267 14ff. 384 14[b]–16 385 17 389 390 391 17ff. 384 385 392 18 385 18[a] 392 19[a] 344[1] 392 19[b] 20 385 21 391 22 392 22f. 391 23 225 24 385 393 25 225 227 27f. 384 28 384.
Lev 1 5 113[3] 15 113.
2 8 41.
4 7 113.
7 12 77 12–15 74.
8 14 41 18 275.
10 1ff. 334[3].
15 11 391.
16 25 334[3].
20 14 334[3].
21 19 334[3].
22 6 229 17 222 224.
23 4–14 229[1] 10f. 229 34 391.
26 30 37.
Num 10 35 280.
17 293.
19 2ff. 258.
21 8 256[3] 8f. 390.
23 1–5 296 14 295 14–16 296 23 73 29f. 296.
23 f. 266.
24 1 296 4 279 6 273 11 279 15 279 17 158
25 1 89.
27 21 297.
32 3 264.
33 4 281.
35 2 255 256.
Dtn 1 9ff. 287 31 73.
4 19 281 24 267 31 267 39 267.
5 20 6ff. 382 13–15 382.
6 4 250 6 255 10 250 255 20ff. 73.
Dtn 7 9 267 21 267.
8 2ff. 73 10 73 75 15 256[3].
10 16 394 17 267 278.
11 30 255[2] 292.
12 5 279 6 230 230[1] 7 223 11 230[1] 12 223 17 230 230[1] 18 223 26 230[1] 27 230.
12 ff. 219.
13 7ff. 226 12 226 13ff. 226.
15 19–23 218 226 227 21–23 227[1] 22 226.
16 1 221 224 226 1–7 220f. 227 1–8 217 219 2 218 226 3 227 229 4–7 227 5f. 226 7 230 9–17 220.
17 8 279 8ff. 280 9 287.
18 1–8 218 3 230 15 158 160 19 160.
19 17ff. 280.
21 5 280 22f. 140.
23 18 95.
26 19 271.
27 7 153.
28 1 271 33 30 66 158.
29 9–14 226 22 60 68.
30 6 394.
31 20 73.
32 266 8 266 12ff. 266 15 278[1] 17 268 277[1] 278[1] 21 267 43 158
33 8 287 8ff. 286 12 111 115 118 119 13 115 20 72 76.
34 10 255 256.
Jos 1 8 36.
3 10 267 11 259[1].
5 14 272.
7 21 393 25 334[3].
8 32 253[1].
9 14 297.
15 108 109 116 118 5–8 117[1] 7 119 8 109 110 30 264 59 264 63 107.
16 1f. 111 2 275.
18 108 109 116 117 11 118 12f. 111 16 110 117 17 118 119 22 112 28 107.
19 14 27 192[3] 44f. 264.

Jos 24 19 267 26ff. 275.
Jdc 1 108 1 297 2 297 8 108 16 116[1] 21 107 108 22ff. 112 27 107 29f. 108 29ff. 107 33 107.
4 4f. 279 5 292.
5 266 386 20 272 24 72 76 24—27 224.
8 27 289.
9 4 265 16ff. 72 37 292 46 265.
11 1ff. 192[3].
16 24 376.
17 5 289.
17 f. 291.
18 5 297 7 41.
19 108[1].
20 18 297 18ff. 275 23 297 26 275 27 297 28 297.
1 Sam 1 223.
2 25 279.
3 3ff. 292.
4 3 292 7 292.
7 9 297 9f. 296 16 275.
9 13 64 22 64.
10 3 275 279 22 297.
11 334[3].
13 9 40.
14 3 288 15 277[1] 18 288 292 34 41 36 292 37 290 297 41 287 289 42 289.
16 5 64.
17 46 282.
18 5 14 36.
19 291.
20 5ff. 390.
21 8 292 294 10 288.
22 9ff. 288 10 297 13 297 15 297.
23 2 288 297 4 288 297 6 288 21 72 76.
24 20 72 76.
25 32 73 76 33 72 76 39 73 76.
26 19 281.
28 235 337 6 297 13 278[1] 24f. 227.
30 7 288 8 297.
31 12f. 334[3].
2 Sam 2 1 297 5 72 76.
3 39 76.
5 19 297 23 293 297 23f. 292 297 24 293.
11 25 376.
15 4 287.
16 23 297.
18 28 73 76.
19 37 77.
21 1 297 11f. 334[3].
22 266 29 (Ps 18 29) 67.
1 Reg 1 48 73 76.
5 1 41 21 73 76.
8 15 73 76 56 73 76.
10 9 76.
12 24 m (LXX Swete) 52 25ff. 389 28ff. 275.
13 30 52.
14 24 95.
17 1 159.
22 19 272.
2 Reg 2 3 275 4 159.
3 27 343[7].
4 8ff. 72 23 390.
5 15 72.
10 15 224 29 275.
11 1ff. 391.
17 30 102 31 342.
18 4 389.
20 6 403.
21 6 343[8].
23 219 4 217 8[a] 228 8[b] 228[2] 9 228 229 21 217 226 229 21ff. 220 22f. 217.
Jes 1 2 159 5 269[3] 13 390 16 159 17 281 24 270 29 273.
2 16 39.
5 1ff. 73 11 325 16 267.
6 1 159.
7—9 266.
7 14 159 160.
8 19 337.
9 1 67 5 271 6 159.
10 21 271.
11 10 156.
12 74 2 376.
13 55—70 2—8 63—66 6 268 9—22 66—69.

Jes 1 4 5 6 6 9 1–4[a] 5 5 6 9 4[b] ff. 5 5 8 4 2 9 1 5 9 13 2 7 4 3 5 1.
17 10 f. 5 0[8] 2 9 3 12 6 5.
18 13 2 7 7[1].
19 1 1 5 9 24 f. 4 5.
21 6 ff. 2 9 5.
24 21 f. 2 7 2 21 ff. 2 8 0.
24 ff. 2 8 1.
26 4 3 7 6.
27 11 1 5 9.
28 7 2 8 0 16 1 5 6.
30 18 6 4.
31 5 1 8 6.
35 5 1 5 3.
38 10 ff. 7 4 11 3 7 6 12 4 1 18 3 7 6 18 f. 7 6.
40 1–5 6–8 5 7 3 ff. 6 2 9–11 12 ff. 5 7.
40—55 2 9—4 6.
41 11–20 5 7.
42 1–4 2 9—3 1 2 ff. 3 5 5 ff. 2 6 7 6 3 3 14–17 18 ff. 5 7 16 6 2.
44 7 2 5 9 24–28 5 7.
45 1 2 7 1 1 ff. 5 7 6 0 11 ff. 2 7 1 13 2 7 1 14 2 7 1 15 2 6 7 21 2 6 7 22 2 6 7.
46 2 8 1.
47 7 0.
48 21 6 2.
49 1–6 3 1—3 4 3 3 0 4 3 5 9 ff. 6 2.
50 4 4 4 4–9 3 4—3 6 4–9 10 f. 5 7 6 1 3 1 1 4 4 1 5 9.
51 9—52 12 5 7.
52 13 3 0.
52 13—53 12 3 6—4 6.
53 5 1 3 1 5 6 4 1 5 9 7 1 5 6 1 5 9 9–11 1 5 6 12 1 5 9.
55 10 f. 2 2 9.
56 7 1 5 9 10 6 4.
57 1 f. 1 5 9 9 4 7[1].
58 2 1 2 8 1 2 9 1 3 1 6 3 0 6–10 1 2 8.
59 7 f. 1 3 2 9 f. 1 3 2.
60 21 2 7 0.
61 1 1 5 6 3 2 7 0 11 2 7 0.
62 9 7 5.
65 2 1 2 8.
Jer 1 4 f. 1 5 9 18 2 7 8 30 1 0 8.
2 31 3 7 6.
Jer 4 2 3 7 6 14 1 5 9.
5 6 5 0.
6 1 1 0 8 17 2 9 5.
7 21 3 4 4[1].
9 22 f. 3 7 6.
10 11 2 8 1.
11 19 1 5 9.
15 18 3 1 3.
17 7 7 6 26 7 4.
18 18 2 8 0.
22 18 5 2.
23 40 3 5.
24 7 3 9 4.
31 15 4 4 1 5 9 25 3 5 31 1 5 9 31–34 1 5 6 33 3 9 4.
32 18 3 8 4 18 ff. 2 6 7 19 3 7 6 37 ff. 3 9 4.
33 11 7 4 7 6.
34 5 5 2.
49 18 6 0 6 8.
50 39 6 8 40 6 0.
51 56 2 6 7.
Hes 3 17 2 9 5.
8 14 5 0[9] 25 1 8 5.
11 19 3 9 4 21 2 8 1.
14 5 4 0.
16 30 3 9 4.
20 25 3 4 4[1].
21 26 2 8 9 2 9 0 2 9 1 27 2 9 0.
28 11 3 5 2[6].
29 7 3 0.
31 11 2 7 0.
32 21 2 7 0.
33 2 2 9 5 6 2 9 5 7 2 9 5.
34 11 1 5 9.
37 23 f. 1 5 7.
38 11 6 4.
43 7 4 2.
44 2 1 5 9.
47 1 ff. 1 1 9 8 f. 1 5 7.
48 19 1 0 7.
Hos 2 1 2 6 7 3 9 0 3 3 9 0 15 3 9 2.
3 4 2 9 1 5 2 7 7[1].
4 2 2 9 7 3 8 4 12 2 9 2 2 9 3 13 9 5 2 7 3.
5 7 3 9 0.
6 1–3 1 5 6 2 8 6 1 5 9 6 1 5 9.
9 12 1 5 6.

Hos 10 1f. 73.
11 1 159 1ff. 73 9 267 12 156.
13 14 156 158 159.
14 6ff. 273.
Jo 1 15 268.
2 4f. 65 28 159 28—32 156.
3 16 159.
4 4—6 326 330.
Am 1 3—5 329 6—8 326 330 6—10 330 6—12 326ff. 9f. 329 11f. 326 329 13—15 329.
1 3—2 3 323—330.
2 1—3 329 4f. 330 6—16 329 9 287 9ff. 73.
4 4 231 5 74 77 11 60 68 13 156.
5 1f. 70 18 159 25 40.
7 13 275.
8 5 390 9 131 10 140 14 102.
9 11f. 156.
Ob 2 160 8 159 15 155 156 17 156.
Jon 2 3 159 160 3ff. 74.
Mch 1 9ff. 57.
2 1 269 271 2 393 12 40.
3 11 290.
4 6 159.
5 2 156 158 159.
6 7 343[8].
7 4 295 18 267 19f. 156.
Na 1 1 264 2 267 6 159 12 159.
1 15—2 1 156.
2 2 155.
Hab 1 5 156 6ff. 60 11 278[1].
3 2ff. 159 17 153.
Zph 1 14 159.
2 11 156.
3 8 158 159 9f. 156 14f. 156.
Hag 1 7 159.
2 11 297 300 23 156.
Sach 2 2 327.
7 3 300.
8 7 159.
9 7 108 9 154 156 158 159 10 154.
10 2 290 291.
11 5 76 12 156 159 12f. 159 17 277.
12 10 139 144 159 10f. 52 11ff. 140.
13 6f. 156.
Sach 14 2 68 4 159 8 159 9 154.
Mal 1 7f. 41 11 41 156 159.
2 6—8 300.
3 1 156 158 159 3 41.
4 2 159 2—4 156.
Ps 2 1 158 160.
5 4 295.
6 8f. 298 9f. 300.
7 8f. 280 18 266.
8 3 154 158.
9 6 209[4].
12 2—8 298.
13 5f. 300.
16 5 44.
18 16 209[4] 29 67 32 278[1] 47f. 278.
19 2 267.
20 6f. 298.
21 2—13 298.
22 137 2 145 15 143 16 145 17 158 19 133 23 137 138 139 23ff. 300.
28 5f. 300 6 76.
29 1 272 3 209[4] 9 272.
30 11f. 298 12 300.
31 12 158 19f. 300.
34 5 297 9 154 21 140.
35 11 158 12ff. 72.
36 7 273.
40 7 74.
41 10 158.
42 3 267 7 67.
43 4 267.
44 21 267 24 158.
45 11 15 158.
47 3 266 6 158.
50 280 14 74.
54 5f. 300.
55 20 267.
56 13 74.
57 7f. 300.
58 2 270 280.
60 7—10 298.
65 10ff. 74.
67 7f. 74.
68 2 158 17 393 19 376 28 116 31 209[4] 36 278.
69 22 141 144 31f. 74 31ff. 300.

Ps 72 1 281 6 158 11 160.
73—83 280.
73 5 41 17 267.
74 14 368.
75 3—11 299.
76 12 277[1].
77 17 158.
78 2 158.
80 11 273.
81 7—17 298 10 267.
82 280 1 273 280 2 f. 281 6 280 6 f. 280 7 281 8 282.
84 3 267.
86 15 ff. 267.
89 7 272 7 f. 281 8 272 13 158 27 271 28 271.
90 2 ff. 267.
91 298.
94 1 267.
95 8—11 299.
97 7 282.
100 1 74.
102 19 378.
103 20 272.
104 15 65 29 f. 208[5] 34 158 35 377.
106 1 74 37 268 48 377.
107 74 76 1 74 22 74.
108 8 ff. 298.
109 30 f. 300.
110 298 359 1 160.
115 11 f. 300.
116 6 153 12 77 17 74.
118 1 ff. 74 5 377 14 376 26 154.
119 21 209[4].
127 2 324.
132 8 158.
135 3 377 378.
136 1 ff. 74 23 267 26 267.
139 5 153.
141 8 44.
145 15 153.
146—150 377.
147 1 378.
148 1 378 3 ff. 75 7 378.
150 6 378.
Prv 3 33 311.
Prv 7 14 74.
9 1 158.
12 12 393.
16 19 45.
19 17 76 26 72.
23 22 72.
29 47 158.
31 29 158.
Hi 1 73 5 64 6 273.
2 1 273.
3 3—26 303—307 16 310 17 ff. 311.
4 f. 307—312.
4 5 315 6 277[1] 14 277[1] 18 282.
4 20—5 7 315.
6 f. 312—315.
6 3 308.
7 4 304 20 316 21 308.
13 4 277.
14 21 f. 337[2].
15 4 277[1] 11 269[3] 15 f. 310 34 304.
17 1 310.
18 5 67 15 311.
19 315—317 3 314.
20 3 40.
22 28 67.
25 5 f. 310.
28 28 277[1].
29 73 317 f.
30 318 f. 3 304.
31 319 f. 18 73 20 72.
32 14 295.
33 27 f. 74.
37 19 295.
38 f. 320 f.
38 7 272 274.
40 1—14 321.
41 17 270.
42 1—6 321.
Cnt 3 6 48.
4 6 47 8 47—53 11 47 15 47.
5 2 158.
8 6 376.
Rt 2 19 76 19 f. 76 20 72.
3 10 76 18 229.
4 14 73 76.
Thr 1—4 70.

Thr 4 20 208[5].
5 55 11ff. 282.
Koh 12 6 30.
Esth 1 3 281.
Dan 2 34f. 157 160 44 159.
3 25 272.
4 11 153.
7 13f. 157.
9 4 284 24 160 25 157 26 158.
10 13 281 20f. 281.
12 1 281.
Esr 2 23ff. 109.
3 11 76.
7 27 73 76.
Esr 8 36 36.
Neh 2 13 119.
5 5 269.
7 27ff. 109.
11 6 107 8 107 30 109 110.
1 Chr 4 11 193[3].
8 28 32 107.
9 3 107 69 107.
21 25 116.
27 29 224.
2 Chr 29 31 74.
33 16 74.
35 217 218 1 218 2 217 7ff. 227
7—9 218 10—16 217 13 218 15 218.

2. Apokryphen des A. T.

Judith 8 25 75 77.
13 18 77.
15 9 77 10 77.
JSir 7 27 72.
14 3 77.
17 13 72.
18 18 77.
29 17 77 25 77.
30 14 41.
35 (32) 13 77.
37 11 77.
JSir 46 12 44 f.
47 8 77.
49 10 44 f.
51 1 77 1ff. 75 17 77.
EpJer 42f. 89.
Bar 2 16 159.
3 36 38 159 160.
SapSal 2 20 158.
14 26 78.
16 28 78.
18 2 78.
Tob 8 16 77.
11 14f. 75 77.
12 6f. 77 6ff. 75.
13 10 75 77.
2 Mak 1 11 78.
2 27 78.
10 7 75 78.
12 31 78.
15 34 75.
3 Mak 7 16 75 78.

3. Pseudepigraphen des A. T.

Jub 25 11ff. 75.
4 Mak 78.
Sibyll I 374 144.
IV 25 75.
VIII 296 144.
Hen 41 6ff. 75.
4 Esr 2 18 159.
Test. XII Patr. I 6 8 358—360 374
11 374 12 359.
II 6 2 45 4 360 5 360—
362 368 374.
7 1[a] 374 2 364 f.
III 2 11 374.
4 1 363 f. 4 364.
8 14 364.
10 2 364.
14 3 364.
16 3 365.
Test. XII Patr. III 18 3 374 9 365 374.
IV 12 2 95.
22 2 374.
24 1 374 4 374.
25 4 374.
V 2 41 370.
5 10—13 366.
6 6 367 6f. 374 7 368.
VIII 7 3 361 368 f. 374.
IX 7 7f. 374.
X 9 8 365 f. 374.
XI 19 2—7 369 3—7 358 5—12 369
8 369—371 9 371 11 374.
XII 3 8 371 374.
9 115 2—4 374 2—5 371 f.
10 7—9 374.
11 374.

4. Talmud.

Joma 12a 112 114. 31a 117.
Sukka IV 9 10 97.
Megilla 17a 115. 26a 112 115.
Sota 37a 116.
Zebachim 53b 112. 53bf. 114. 54b 115 116 117. 116b 116. 118b 112 115.
Middot III 1 2 113 V 4 118.

5. Neues Testament.

Mt 2 5 156.
6 11 325 31f. 324.
8 17 159.
11 10 156 14 156 25 78.
12 9 30 18—21 30[1] 20 30 21 31 40 155.
15 36 75.
24 30 139.
26 26 78.
27 9 156 159 19 130 34 144 48 144 52 363.
28 9f. 139 16ff. 138 16—20 138.
Mk 2 18ff. 126[2].
3 31ff. 139[1].
14 2 141 12 126[3] 18ff. 138[1] 22 78 27 156 27ff. 138[1] 62 157 65 131 144.
15 23 145 24 133.
Lk 2 23 158 34 360.
4 18 156.
6 35 79.
10 21 78.
11 3 325.
17 10 79.
18 11 78.
22 17 19 75 37 138[1] 63ff. 131.
23 2 126[1] 27ff. 140 48 140[1].
24 27 151.
Joh 1—12 135.
1 13 139[1] 29 141[1].
5 17 135.
6 11 75 27 156.
9 39 135.
10 32 135.
11 25f. 135 50 135.
13 136 1—3 141.
14—17 135.
16 7 135 26f. 138.
18—20 136.
Joh 18 142 28 141[1].
19 13 130 14 131 133 135 141[1] 17—22 142 20—22 142 22 135 26f. 138 28[ab] 29 141 35 139 36 141[1] 36f. 139.
20 139 1f. 136 1—18 137 2 136 3—10 139 8 136[2] 11 136 11—18 136 14—18 136 17 138 19—23 138 24—29 139.
21 11 134.
Act 1 23 405.
2 17 156.
8 32 156.
9 36ff. 403.
13 41 156.
15 16 156 22 405.
19 13ff. 122.
24 3 79.
26 26 130.
27 35 75.
Rm 3 15—17 132.
10 16 39 21 128.
16 4 79.
1 Kor 10 16 75 78.
11 24 75.
14 16f. 78.
15 126[3] 3ff. 127 4 156 55 156.
Gal 3 6 30[1].
1 Thess 2 15 148.
1 Tim 4 3f. 75.
2 Tim 3 2 79.
Hebr 2 12 137.
8 8 156.
Jak 2 23 30[1].
ApkJoh 1 7 139.
4 9 79.
7 12 79.
19 1 3 4 6 378.

6. Apokryphen des N. T.

Ev. Petr. 2 5 132 141.
3 6 142 7 129 9 143 144.
4 10 145 12 133 14 140².
5 15 132 16 145 17 145 18 132 19 145.
Ev. Petr. 6 21 145 22 132² 23 140.
7 25 140.
9 39ff. 145.

7. Koran.

Sure 3 139f. 81.
14 7 81.
21 80 81.
31 11 13 81.
Sure 39 9 81.
42 31f. 81.
54 35 81.
76 9 81.
Sure 90 80.
110 81.

II. Sachregister.

Abdi-Aširtu, Fürst von Amurru 193.
Abfall von Gott 357.
Abgaben, assyr.-babylonische Bezeichnungen 164 f.
Abulfaṯḥs Bericht über die samaritanische Torarolle 249 ff.
Ablösung des Zehnten 173.
Acra von Jerusalem 109.
Addu, Ḥaddu 192.
Adab-Literatur 81.
Adonis 49—53 84 ff. 93 94.
Adonisgärten 50.
Advent Jahwes 59.
Ai 109.
Alexander Jannäus 360.
Alexandrinische Psalterübersetzer 379.
Altardienst ehemaliger Höhenpriester in Jerusalem 229.
Altarstufe, unterste 113—115.
Altes Testament als Quelle für das Leben Jesu 127.
Amathus auf Cyprus 49.
Amurriter 194 205 207 ff.
Amurritische Religion, Quellen 191.
Anatot 109.
AN.IM. in den Amarnabriefen 192—194.
— von den Ägyptern als Baʿal wiedergegeben 197 ff.
— bei den Amurritern = Baʿal 207 ff.
— Sonnengott der Amurriter 206.
Anu, Himmelsgott 235 236 ff. 243.
Apamea 96.
Aphrodite 53 93.
Apostelquelle 118.
Aram Heimat Israels 387.
Arier in den Amarnabriefen 347.
Artemis von Ephesus 122 f.
Artikel und Fragewort 177.
Ašera 268.
Ašima, Gottheit 102.
Asmawet 109.
Ašratum, Göttin 213.
Atargatis, Göttin 100 f. 104.
Atraḫasis 96.
Attis 49.
Aussendung der Jünger Jesu 137 f.

Baal, Gewitter- und Vegetationsgott 210.

Baal, Herr der Götter 212 f.
— Himmelsgott 211 ff.
— im Himmel 198 f. 204 205.
— Kriegsgott 199—202 204.
— Personenname 214 f.
— Sonnengott 211.
— von Tyrus 214 388.
Baal-Feste 389.
-Gebete 198.
-Gewässer 202.
-Kult der Amurriter 209.
-Kult in Memphis 203.
-Kult, Verbreitung in Phönikien und Palästina 195.
Baalat 53.
Baale, kanaanäische 388 f.
Babels Untergang 62.
Babylonische Kultliturgien 297.
— Magie 123.
Baḫlu, Baʿalu 193 f.
Barschabba, Missionar von Merw 400 ff.
-Legende 400—404.
Bartscheren 88.
Baumkult 103—105 237.
Beduinischer Hochzeitsbrauch 48.
Ben-hinnom-Tal 109 f. 120.
Benjaminiten in Jerusalem 107.
Betawen 111.
Beteigeuze 84.
Betel 109 111 f. 274—276.
Bethlehem 50 117 120.
Biblia pauperum 160.
Bildende Kunst im Kultus 19 25.
Bilderarmut des nomadischen Jahwismus 390.
Bilderdienst 19 23.
Bildergebrauch 24 f.
Bilderhandschriften 152 ff.
Bilderstürmerei 26.
Bilderverehrung 18 19.
bnē ʾēlīm 272.
Boghazkiöi 103 195.
Brenz 22 23 27.
Briefform, Stereotypie der babylonischen 412.
Bullinger 23.
Bußpsalm, chorischer 37.
Butzer 23.
Buzurğmihr 81.

Calvin 20 23.
Chosrau Anōšarwān 81.
Chosroes 408.
Chronologie, johanneische 140 f.
Chthonische Gottheiten 338 390
Clemens Alexandrinus 152
Copula, psychologische Wirkung der 175 f.
Crurifragium 140.
Cyprian 151.

Daktylen vom Ida 123.
Daniel bar Marjam, syrischer Kirchenhistoriker 404.
Dank gegen Gott 72.
— gegen Menschen 73.
Dankgebete der Synagoge 75.
Danklied 74 f.
Datierung des Passahfestes 218.
David 116.
Davidstadt 109.
Deiktische Elemente
konsonantische 175 177 183.
souveräner Gebrauch ihrer Skala in den verschiedenen semitischen Sprachen 179 181 183 188 f.
Verdoppelung der konsonantischen 181 188.
vokalische 175 176 177.
Dekalog 381—397.
— Giltigkeit für Christen 21 f.
— lex naturalis und Evangelium 24.
— Quellenzugehörigkeit 383 f.
— Textgestalt 22 f. 382 f.
— Urtext 382 f.
— Zählung der Gebote 20[1] 389.
Demonstrativa 185 ff.
im Fragesatz 177.
Pluralbildung 179 f. 184 187 188.
mit n-Suffix 180 186 f.
Verhältnis zum Relativum 185 f.
„ der Präfixe zum folgenden Wort im Syrischen 186.

Deukalion 96 100—103.
Dionysos 100—103.
Doketismus 145.
Dorotheus 155 157.
Drachenquelle 119.

Eber 84f.
Edomiter, Feinde Israels 326.
Einzelsagen und Sagensammlungen Ekron 109. [395.
El-Bäume 273f.
-Berge 273f.
Bezeichnung Jahwes 265ff.
-haltige Ortsnamen 264f.
- „ Personennamen 263f.
Herkunft und ursprüngliche Bedeutung des Wortes 269f.
El-Sterne 273f.
El- und Baalkulte 265.
El *ʿeljōn* 266.
ʿōlām 266.
šaddaj 267f.
Elephantine-Papyri 102.
Elias, Erzbischof von Merw 405.
Elil und El 277.
Eliun = Adonis 49.
Elohim, Etymologie 277f.
— und El 278.
— im Gerichtswesen 279f.
ʿēn el-ḥod 118 119.
Engellehre, jüdische 281.
Engidu 234f. 241. 244f.
epēšu, babylonisch = behexen 123.
Ephod 288ff.
Ephraimtor von Jerusalem 109.
Epiphanie 137.
Erotische Poesie 51.
Erstgeburten als Passahopfer 221ff.
Eschatologie 62 366.
Esmun 49.
Esthersage 243ff.
Etam 117.
Euphrat 96.
Euthalius 151.
Evangelienhandschrift von Sinope 153f.
Evangelisten, Korrekturen der 131.
Exogamie 94.

Flacius 24.
Flutsage 95ff.
— von Hierapolis 96ff.
Frage, Ausdruck durch den Ton 177.
Fragepartikeln ursprünglich mit Demonstrativen identisch 177 178f.
Fragewort und Artikel 177.
Frühlingsfest 103ff.

Gat in Philistäa 326.
Geba 109.
Geisterwesen 61.
Geldwirtschaft, babylonische 173.
Gelehrtenschulen, jüdische 377.
Gelübdeopfer 74.
Gemmen, jüdische 376[3].
Geniza, bei den Samaritanern Maṭmara 251.
Genus im Pronominale 176f. 182 184f. 188f.
Geographische Anordnung 326f.
Gerechte und Sünder 357.
Geschäftscharakter des babylonischen Zehnten 173.
Geschichtlicher Charakter des Jahwismus 224f.
Gesinnungsethik der Propheten 394.
Geštin-anna, Schwester des Tammuz 52.
Gezer, Ausgrabungen 333.
Ghine bei Byblus 49.
Gihon 119 120.
Gilgameš 234—245.
Goldene Pforte zu Freiberg i. S. 160.
Gottesdarstellungen 18.
Gottesmutterkirche auf dem Sinai 157.
Gottesstab 276.
Gottmensch 360f. 362f.
Götter, sterbende 51.
Götterberg der Babylonier 351.
— der Indogermanen 352.
Götterdämmerung 281.
Göttertriaden 102.

Göttlicher Hirt 50.
Gräber, Kisten- und Mulden- 335f.
Grundschrift, johanneische 135.

Haaropfer 87f. 93 95.
Haarscheren als Trauerritus 87.
Hadad 100 104.
— in ägyptischen Texten nicht erwähnt 197.
— in Syrien und Palästina verbreitet 195.
— Personenname 214.
Hadesvorstellung der Babylonier und Sumerer 339.
— der Griechen 336f.
— der Indoeuropäer 337.
Hadid 109.
Hammurabi 164.
Harmonie des A. und N. T.'s als kirchlicher Kanon 152 160.
Hedschaz, Beduinen des 48.
Hephästos 49.
Hera 100 104.
Hettiter 83 105 194 206 214f.
— Einfluß auf Israel 347ff.
— Hofstil 207.
— Sprache 347.
Hierapolis 87 96 99.
Hierodulen 91 95.
Himmel, Wohnung Baals 212f.
— — Jahwes 211f.
Himmelsbaal und irdischer Baal 214f.
Himmelsšamaš der Hettiter 214f. 216.
Hochzeitsbräuche, beduinische 48.
Hofstil der Ägypter 205 209 215.
— der Amurriter 207.
— der Hettiter 207.
Höhenpriester, Bedingung ihrer Zulassung zum jerusalemischen Altar 229.
Hohepriesterliste, samaritanische 252ff.
Hosein und Schimer 50.
Humbaba 240f. 244.
Hyas und Hyaden 50.
Hymnische Schlüsse von Klagepsalmen 300.

Indogermanen, Wanderung der 341f.
Innini von Erech, Schwester des Tammuz 52.
Ištar 93 235 236ff. 240f. 242f. 244
Isis 53. [339.
Islam 80—82.

Jaffa 110.
Jahwe als El 266f.
— Heerführer 61.
— Schützer von Recht und Sitte 392.
— Volksgott 388.
— Wohltäter seines Volkes 73.
— -bilder 389.
— -kult, nomadischer 390.
Jahwes Exklusivität 388.
— Knecht 29—46 51.
— Lade 292.
— Tag 59 61f.
— Thronumgebungen 272.
— Wohnort 350f.
— Wunder 61f.
Jericho 109 111.
Jerusalem Gemeinbesitz Israels 107 116.
— judäisch 108.
Jesus im Johannesevangelium 135.
— Jünger, Aussendung der 137f.
— Lieblingsjünger 142[1].
— Passion „schriftgemäß" 127 145.
— Lanzenstich 139f.
— Schleifung 143.
— Tränkung 141 144f.
— auf dem Tribunal 128ff.
— Tod 363.
— Verhöhnung 128 143f.
Jezdegird, letzter Sasanide 408.
Johanneische Tradition, Vorgänger der 142.
Johannes Hyrkanus 360.
Jonadab ben Rekab 116.
Joseph im Gefängnis 234.
Josephus 75.

Josuabuch, arabisches 251 260.
Jovian, röm. Kaiser 405.
Jud, Leo 21 23.
Judäer und Benjaminiten 107.
Judas Makkabäus 370.
Justinus Martyr 128 132f. 137 139 143 147 149f. 151.

Kadesch 387.
kāhin - kōhēn 296.
Kanaanäer, ethnologischer Typus 338.
Käsemachertal 109 118.
Kerub 350 352f.
Keuschheitsopfer 89—91 95.
Kidrontal 110 118.
Kirchengebäude 153 157—160.
Klagelied, prophetisches 55
Klageliedvers, Anwendung 57 70.
Klagepsalmen 300.
Klageruf des Adoniskults 52.
Kleinasiatischer Typus der Kanaanäer 338.
Klima von Palästina 320.
Könige als Zehntenempfänger 169f.
Konsonantenverdoppelung, ihre Aufhebung 378.
Korndämon 94.
Korybanten 49.
Kosmas Indicopleustes 156.
Kosmisches System, babylonisches 167.
Kreta 123.
Kreuzauffindungslegende 152.
Krughenkel, beschriftete 377.
Kultliturgie 297f.
Kultmasken 291.
Kultur, babylonische und israelitische 173.

Lade Jahwes 292.
Lanze Josuas 293.
Lebensbaum bei den Indogermanen 352.
Leib und Seele, Verhältnis von 336f.
Leichenbestattung 333 335f.
Leichenverbrennung 333ff. 338f.
Leidensgeschichte Jesu,
johanneische 135 139.
ihre Literarisierung 147.
Stundenangaben in ihr 131—133.
Libanon, Zuflucht des Tammuz 49 50.
Lieblingsjünger Jesu 142[1].
lifta 110 117 120.
Liturgische Formeln 74 377.
— Psalmen 377.
Lobpreisung als Dank 76.
Lod 109.
Losorakel 279 290 293f.
Lus 111f.
Luther 19 20 21 22.

Magdalenaszene, johanneische 136.
Magie in der röm. Kaiserzeit 122.
Maibaum 103ff.
Makkabäer 359f. 370f.
Malerbuch vom Berge Athos 158.
mālha (Dorf) 120.
Manaschwert der Polynesier 276.
Maṣṣeba 275.
Megalithische Denkmäler in Kanaan 333 338f. 347.
— sonstige Verbreitung 339—341.
— Anlage der 340.
Melanchthon 22 23.
Melchisedek 166 360.
Melkart 49.
Menschenopfer der Indogermanen 345f.
— der Kanaanäer 344.
— Verbreitung der 342ff.
Messiaserwartung der Samaritaner 252.
Metrik und Strophik als literarische Kriterien 329f.
Metrisches 29—46 55—70 303 308 379f.
Michelangelo 26 161.
Michmas 109.
Mimation und Nunation 180f. 187.
Mimische Darstellung im Adoniskult 51.
Mischgestaltige Wesen der Apokalyptik 370.

Mission des syrischen Christentums 399f.
Mitanni 194 196.
Mose 287 293 384 385 386 395.
Moses Schwester 53.
Muhammed 80f.
Mysterienspiele und -sprache 51—53.
Mythen, vorgeschichtliche, Israels 273.

Nabu 288.
Naturalwirtschaft, israelitische 173.
Naturgrundlage des Passahfestes 221f. 232.
Nebukadnezar II. 165.
Neḫuštān 389f.
Nephtoah-Quelle 117.
Netopha 120.
Nikodemusevangelium 152.
Ninib 84.
Nob 288.
Nomaden und Halbnomaden 387.
Nunation im Arabischen 187.

Obermarkt in Jerusalem 109.
Odysseussagen 238ff.
Ono 109.
Opfer 73f.
— des Haares 87f. 93 95.
— der Keuschheit 89.
— von Tieren im Baumkult 104.
— Bekämpfung durch die Propheten 300f.
Opferarten 73f.
Opfercharakter der israel. Zehnten 173.
Opfermaterial des Passahfestes 221ff.
Opferschau 295f.
Ophel 109.
Orakel, Bekämpfung durch die Propheten 300f.
— und Toraerteilung 386.
Orakelspruch 297.
Orakeltechnik 287ff. 293.
Orion 67 84.
Ornan 116.
Osiris 53 84ff.
Ottheinrich, Pfalzgraf 27.

Palästina, Klima von 320.
— vorkanaanäische Bevölkerung 331f.
Papyri von Elephantine 102.
— jüdisch-ägyptische 376[3].
Paradies 273.
— Erzählung, biblische vom 347ff.
Parusie 359.
Paseq-Strich 306 308 320.
Passah, gemeinisraelitisches Fest 223f.
— der Samaritaner 259f.
— ursprünglich in kleinem Kreise gefeiert 223.
— Verhältnis zum Massotfest 227f.
Passahgesetz, singularische Form 226.
Passahopfer, Material 221ff.
— Zubereitung 230.
Pentapolis, philistäische 328.
Persephone 53.
Persische Einflüsse im Islam 81.
Personal- und Lokalpronomen identisch 176 179 182 183 188.
Personenwechsel in Psalmen 298f.
Petrusevangelium, chronologische Ansetzung 146.
— Polemik, antijüdische 142.
— Verhältnis zum Johannesevangelium 142.
Pilatusliteratur 148—150.
Pluralbildung der Demonstrativa 179f. 184 187 188.
Poesie im Kultus 297.
Polemik, antijüdische, des Petrusevangeliums 142.
Polynesier 276.
Portalskulpturen an christlichen Kirchen 160.
Präformation des Christentums im Judentum 356.
Priester als Opferer 285f.
Priestertum Levis 359.
Priestervorhof 118.
Primitive Völker, ihre Erforschung 261ff. 270 283f.
— ihre Kultmarken 291.
— ihre sittlichen Forderungen 393.

Pronomen personale der 1. Person 184 185.
— der 2. Person 183f.
— der 3. Person 175—183.
Pronomina, Methode ihrer Vergleichung 178 181 182 189.
Prophetenspiele, mittelalterliche 160.
Prophetischer Grundgedanke im Dekalog 396.
Prostitution, kultische 89—95.
Pseudoaristoteles 165.

Quaderkammer im Tempel von Jerusalem 115 118.

Rama 109.
Rangordnung der babylonischen Beamten 414f.
rās en-nādir 110.
Regenzauber 97—100.
Relativum und Genitiv 185f.
Rephaim-Ebene 109.
Reseph 197.
Rogel-Quelle 109 118 119.

Sabbat und Mondlauf 390f.
Sabbatruhe, kultische Bedeutung 392.
šaddaj, Herkunft des Wortes 268.
Samaritaner, ihre Messiaserwartung 252.
— ihre Toraverehrung 248 255f. —258f.
Šamaš in den Grußformeln altbabylonischer Briefe 415f.
— Titel der hettitischen Könige 215.
Sanhedrin, Sitzungssaal des 115 117 118.
Sapor I., Sasanide 406.
Sapor II., Sasanide, Christenverfolger 406.
Sargon, König von Assyrien 326.
satukku 166f.
Schelamimopfer 73.
Schimer und Hosein 50.
Schlangendämon 349 389f.
Schlangenstab 276.
Schreib- und Lesekunst zur Zeit Hammurabis 412.
Schwein 84f.
šēdīm 268.
Seelen der Gestorbenen 335.
Seelenkult 336.
Segensspruch als Ausdruck des Dankes 72 76.
Seimios (Gott) 102.
Siloah 97.
Silvesterlegende 152.
Silwān-Kessel 109f. 120.
Sime (Göttin) 101f.
Simon der Makkabäer 359.
Sinaibund 396f.
Sinaihalbinsel, Beduinen der 48.
Sinear 164.
Sixtinische Kapelle 161.
Sonnengottheiten, Geschlecht der 215.
Sonnenquelle 118 119.
Sonnensymbol, seine Wanderung 205.
Soziale Forderungen d. Propheten 396.
Spottklagelied 55 70. [387.
Sprache, ursprüngliche, der Israeliten
Stab Moses und Arons 293.
Staborakel 293f.
Sterbende Götter 51.
Steinkultus 275f.
Steinstube als Grab 335.
Steinzeit 335.
Stereotypie der babylonischen Briefform 412.
Stierbilder Jahwes 389f.
Stilisierung der evangelischen Erzählung, historisch-novellistische 133 134 144 146 147.
— literarische 131 147. [299f.
Stimmungsumschwung in Psalmen
Strophen in der hebräischen Poesie 29 31f. 34 36 55f. 59 63 303 bis 321 329f.
Synagoge, Dankgebete der 75.
System, kosmisches, d. Babylonier 167.

Tag Jahwes 59 61.
Tammuz, Gott 49—53 84 93.

Tammuzkult in Bethlehem 50.
— im jerusalemischen Tempel 50.
Tammuz, Monat 84.
tanbīh 176 177.
Tell el Amarnabriefe 191 ff.
arische Namen darin 347.
nichtsemit. Einschläge darin 346f.
Tempel Empfänger von Zehnten in Babylonien 168f.
Tempelhaus, jerusalem. 112 114 118.
Tempelhöfe 112.
Tempelquelle 119.
Teraphim 290f.
Tertullian 150.
Tešub 192.
Textgestalt des Dekalogs 22f. 382f.
Theodizee in den Evangelien 138[1].
Theodor von Mopsuestia 157.
Thomas 138.
Thronumgebungen Jahwes 272.
Tierallegorie 369f.
Tieropfer 103f. 221ff.
Todaopfer 74.
Tonverschiebung im Hebräischen 379.
Totemismus 86.
Totenbuch, ägyptisches 392 394 395.
Totenopfer 86.
Trauerriten 87.
Traumorakel 294.
Traumpaare der Josephsgeschichte 233—236.
Tribunal des Pilatus 129f.
Typen, alttestamentliche, des Opfers Christi 153.
Typologie 134 152 160.

umm ṭūbā (Ort) 120.
Undankbarkeit Wesen der Sünde 73.
Ungesäuerte Brote beim Passah 228f.
Urchristentum,
s. Apologetik und Polemik 151.
s. Auslegung des A. T. 125.
Fasten im 128.
Pragmatismus seiner Schriftsteller 126.
Tendenz, erbauliche, seiner Predigt 125 146.
s. Tradition 126.
Urim und Tummim 287f.
Ursinus 20 23 24.

Valerian, römischer Kaiser 406.
Vegetationsgeist 94 105.
-götter 51 104f.
Vergleichung der Pronomina, Methode 178 181 182 189.
Versmaße, quantitierende 380.
Viehzucht in Palästina, ihre klimatischen Bedingungen 221f.
— ihre Verbreitung 223f.
Visionäre 295.
Volksetymologie 123f.
Vorzeichen 294—296.

wādi ed-dschōz 109.
er-rabābe 109.
Wechselmetrum 57.
Weihnachtsspiele, mittelalterliche 160.
Weissagungsbeweis 151 157.
Weltchronik des Annianos (?) 155.
Weltgericht 61f. 66 67.
Weltreich 62.
Woche, siebentägige 391.
Wunder Jahwes 61f.

Xisuthros 96.

Zählung d. Gebote d. Dekalogs 20[1] 389.
Zehntabgaben, antike 163.
Zehnten bei den Assyrern nicht erweislich 167f.
— bei den Chaldäern 165.
Zehntenempfänger in Babylonien
Könige 169f.
Tempel 168f.
Zehntenentrichter 170—172.
Zehntleistung, Höhe der 172f.
Zehntpflichtige Sachen 172 173.
zemzem-Brunnen bei Mekka 120.
Zeus 100 104.
Zion 109.
Zwingli 19.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle.

BEITRÄGE

ZUR ALTTESTAMENTLICHEN WISSENSCHAFT

KARL BUDDE

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

AM 13. APRIL 1920

ÜBERREICHT VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM NAMEN HERAUSGEGEBEN

VON

KARL MARTI

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN

1920

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT
34

ALLE RECHTE,
INSBESONDERE DAS RECHT DER ÜBERSETZUNG, VORBEHALTEN
COPYRIGHT 1920 BY ALFRED TÖPELMANN

DRUCK VON H. LAUPP JR IN TÜBINGEN

KARL BUDDE

DEN HOCHVERDIENTEN ERFOLGREICHEN
GELEHRTEN UND FORSCHER
AUF DEM GEBIETE
DER ALTTESTAMENTLICHEN WISSENSCHAFT

BEGRÜSSEN MIT HERZLICHEN GLÜCKWÜNSCHEN
ZU SEINEM 70. GEBURTSTAG
AM 13. APRIL 1920

DIE UNTERZEICHNETEN FREUNDE
KOLLEGEN UND SCHÜLER

WOLF WILHELM GRAF BAUDISSIN
WALTER BAUMGARTNER
GEORG BEER
ALFRED BERTHOLET
CARL HEINRICH CORNILL
GUSTAF DALMAN
AUGUST FREIHERR V. GALL
HUGO GRESSMANN
HERMANN GUNKEL
HERMANN GUTHE
JOHANNES HEHN
GUSTAV HÖLSCHER
HEINRICH HOLZINGER
MAX LÖHR
KARL MARTI
JOHANNES MEINHOLD
WILHELM NOWACK
OTTO PROCKSCH
JOHANN WILHELM ROTHSTEIN
HANS SCHMIDT
CARL STEUERNAGEL
ALFRED TÖPELMANN
PAUL VOLZ

Vorwort.

Daß bei der gegenwärtigen Lage diese Festschrift erscheinen kann, ist ganz und gar der Hochherzigkeit des Verlegers Herrn Alfred Töpelmann zu danken, der es nicht über sich brachte, den 70. Geburtstag des ältesten und treusten Mitarbeiters an der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft ohne eine solche Ehrung verstreichen zu lassen. Mit Freuden griff ich den Plan auf, der dann auch unter den deutschen Kollegen die freundlichste Aufnahme fand. Anders war es auch nicht zu erwarten; denn, wie es sich von selber versteht, auf dem Boden der Wissenschaft können sich die ernsten Streiter um die Wahrheit wohl als Gegner, nicht aber als Feinde gegenüberstehen.

Zweierlei fehlt in dieser Festgabe: die Beteiligung des Auslandes mit alleiniger Ausnahme des Herausgebers und die Bibliographie über die Arbeiten des Gefeierten. Aber die Beschränkung auf die Kollegen Deutschlands war durch die Verhältnisse geboten, und da der Jubilar noch mitten in der rüstigen Arbeit steht und noch manche wertvolle Gabe von ihm zu erwarten ist, wurde von der Bibliographie abgesehen; sie hätte lange nicht ein vollständiges Bild seiner wissenschaftlichen Leistungen bieten können, und überdies lassen die Beiträge der Festschrift viel besser als eine dürre Reihenfolge von Titeln erkennen, wie mannigfaltig und bedeutungsvoll die Anregungen sind, die schon von seiner bisherigen Lebensarbeit ausgegangen sind.

Möge es dem Jubilar beschieden sein, in rüstigem Schaffen noch Tage zu sehen und herbeizuführen, da die friedliche Zusammenarbeit aller alttestamentlichen Forscher im In- und Ausland, die stets auch sein Ideal war, sich wieder ungestört und ungehindert entfalten und die Wissenschaft fördern kann!

Bern, den 29. Februar 1920.

Der Herausgeber.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Baudissin, Wolf Wilhelm Graf, (Berlin) — Zur Entwicklung des Gebrauchs von ébed in religiösem Sinne 1

Baumgartner, Walter, (Marburg) — Joel 1 und 2 10

Beer, Georg, (Heidelberg) — Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen 1 1—2 4a nebst einem Exkurs über Gen 49 8—12 und 22—26 20

Bertholet, Alfred, (Göttingen) — Zur Datierung der Damaskusschrift 31

Cornill, Carl, H., (Halle) — Psalm 130 38

Dalman, Gustaf, (Greifswald) — Nachlese arabischer Lieder aus Palästina 43

v. Gall, August, Freiherr, (Gießen) — Ein neues astronomisch zu erschließendes Datum der ältesten israelitischen Geschichte . . 52

Greßmann, Hugo, (Berlin) — Die Haartracht der Israeliten . . . 61

Gunkel, Hermann, (Gießen) — Psalm 133 69

Guthe, Hermann, (Leipzig) — Eggen und Furchen im Alten Testament 75

Hehn, Johannes, (Würzburg) — Waw inversivum 83

Hölscher, Gustav, (Halle) — Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik 93

Holzinger, H., (Ulm) — Zur Menschensohnfrage 102

Löhr, Max, (Königsberg) — Die drei Bildad-Reden im Buche Hiob 107

Marti, Karl, (Bern) — Der jesajanische Kern in Jes 6 1—9 6 . . 113

Meinhold, Johannes, (Bonn) — Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall 122

Nowack, Wilhelm, (Leipzig) — Das Bundesbuch 132

Procksch, Otto, (Greifswald) — Die Berufungsvision Hesekiels . . 141

Rothstein, Johann, (Münster) — Die Bedeutung von Gen 6 1—4 in der gegenwärtigen Genesis 150

Schmidt, Hans, (Tübingen) — Die Herkunft des Propheten Amos 158

Steuernagel, Carl, (Breslau) — Bemerkungen zu Genesis 17 . . 172

Volz, Paul, (Tübingen) — Jesaja 53 180

Sachregister von **Karl Marti** 191

Zur Entwicklung des Gebrauchs von ébed in religiösem Sinne.

Von

Wolf Wilhelm Grafen Baudissin.

In dem Umfang und der Art des Gebrauchs von *ébed* für den Verehrer Jahwes zeigen die einzelnen Epochen der alttestamentlichen Literatur Verschiedenheiten, die nicht ohne Bedeutung sind für das geschichtliche Verständnis der Vorstellung vom Verhältnis der Jahweverehrer zur Gottheit.

Es ist gemeinsemitischer Brauch, daß der Mensch sich seinem Gott gegenüber dessen Knecht nennt. Bei fast allen semitischen Völkern kennen wir seit den ältesten Zeugnissen, die wir über sie besitzen, Personennamen, die den Namensträger als Knecht eines Gottes bezeichnen. Der damit ausgedrückte Gedanke ist das Korrelat zu der allgemein semitischen Auffassung der Gottheit als des Herrn. Die westsemitischen Dialekte und das Arabische, sowohl das Nord- als das Südarabische, gebrauchen dabei für den Begriff »Knecht« am meisten das Wort *ábd, ébed.* Ursprünglich bezeichnet es zweifellos den Sklaven (wohl als den Arbeiter[1]), und so wird es auch für die religiöse Anwendung wenigstens in den älteren Zeiten verstanden worden sein. Als Sklave ist der Verehrer Eigentum des Gottes und verpflichtet, ihm Dienst zu leisten. Diese Auffassung des Verhältnisses von Gott und Verehrer hat sich in dem Gebrauch von *ébed* durch alle Zeiten erhalten auch bei Abschwächung der Bedeutung des Wortes. Aber neben der Anwendung von *ébed* auf die soziale Stellung wird in der Umgangssprache die Selbstbezeichnung des Redenden mit »dein Knecht« bei den Hebräern seit alten Zeiten, wie auch bei den Arabern, gebraucht lediglich als Höflichkeitsform dem mit Ehrerbietung Behandelten gegenüber. Es kann demnach mit der Benennung des Verehrers der Gottheit als ihres Knechtes dreierlei zum Ausdruck kommen: es kann damit allgemein Ehrfurcht ausgesprochen werden, wie in der Umgangsformel, oder die Verpflichtung des Verehrers zu Dienstleistungen der Gottheit gegenüber oder

1) So NÖLDEKE, ZDMG 40, 741.

seine Zugehörigkeit zur Gottheit. Der Gedanke an die Zugehörigkeit schließt den andern ein, daß die Gottheit über dem Verehrer als ihrem Eigentum schützend waltet. Daran haben zweifellos auch die nichthebräischen Semiten gedacht, wenn sie einem Kinde den Namen als Knecht eines Gottes beilegten.

Im Alten Testament macht sich die Vorstellung von dem Knechtsverhältnis Jahwe gegenüber weniger in Personennamen geltend als in andersartigen Aussagen über die Beziehungen des einzelnen und dann auch des Volkes oder der Gemeinde zu Jahwe. Die Verschiedenheiten, die sich in der Art dieser Anwendung von *ʿebed* bemerken lassen, sind nur zarte Nuancen und bedürfen genauer Beobachtung. Von einiger Wichtigkeit ist dabei, wer Subjekt der Rede ist. Es liegt nicht ganz dieselbe Bedeutung vor, wenn der Jahweverehrer sich selbst mit *ʿebed* bezeichnet als wenn er von Jahwe so genannt wird, und noch weniger ist mit der Bedeutung der Selbstbezeichnung identisch die Anwendung von *ʿebed* auf den Jahweverehrer im Munde eines dritten.

Auf diese verschiedenen Färbungen des Begriffs kann hier nicht im einzelnen eingegangen werden. Nur auf zweierlei wollen diese Zeilen aufmerksam machen, einmal darauf, daß die Bezeichnung des Verehrers als *ʿebed* bei den vorexilischen Propheten fast ganz fehlt, und dann darauf, daß seit den Deuteronomisten und exilischen Propheten allmählich *ʿebed*, im Plural gebraucht, zur objektiven Charakterisierung der Gesamtheit der einzelnen Angehörigen des Volkes Israel in ihrem Verhältnis zu Jahwe wird und zuletzt zur Bezeichnung der Jahweverehrer überhaupt, so daß *ʿebed* den Wert erhält eines umfassenden Ausdrucks für das religiöse Verhältnis. Auch dieser Ausschnitt aus der Entwicklung des Begriffs läßt sich nur darstellen in dem wenigstens andeutenden Versuch einer geschichtlichen Ordnung des ganzen an sich sehr bekannten Materials.

Schon früh können wir im Alten Testament unter den verschiedenen Anwendungsweisen beobachten, daß der Verehrer sich selbst in der Anrede an Jahwe dessen Knecht nennt (so wohl zuerst Gen 32 11 J). Dieselbe Ausdrucksweise haben sabäische Inschriften und mit anderem Worte für »Knecht« auch das Babylonische. Nicht wesentlich anders ist es, wenn vereinzelt in Anrede an Jahwe ein dritter mit »dein Knecht« bezeichnet wird (Gen 24 14 J) oder wenn eine Mehrzahl von Redenden — ich kenne kein analoges Beispiel für den Singular — sich selbst einem angeredeten Menschen gegenüber bezeichnet als »Knechte des Gottes deines Vaters« (Gen 50 17 E). Es handelt sich in allen drei Anwendungen um den Ausdruck einer Huldigung Jahwe gegenüber, der in dem zuletzt angeführten Falle

nur zugleich auf den angeredeten Menschen einen bestimmten Eindruck hervorrufen soll.

Verhältnismäßig alt ist auch die Bezeichnung »mein Knecht« in Jahwes Munde, so mit Bezug auf Mose Num 12 7 f (E?), hier offenbar gemeint als Anerkennung für geleisteten Dienst, als Ehrentitel. Auch für David scheint die Benennung *ʿabdī* in demselben Sinne vordeuteronomisch zu sein, z. B. II Sam 3 18[1]. Ebenso kommt die ehrende Bezeichnung eines dritten mit Bezug auf sein Verhältnis zu Jahwe als *ʿabdō* »sein Knecht« früh vor, so von Mose Ex 14 31 (J oder E), ebenso in vordeuteronomischen Erzählungen von verschiedenen Propheten I Kön 14 18 15 29 II Kön 9 36 (fehlt LXX) 10 10 14 25 und in Jahwes Munde »meine Knechte« von den Propheten überhaupt II Kön 9 7. Speziell von den Propheten wird der Ausdruck gebraucht, weil sie einen bestimmten ihnen von Jahwe übertragenen Beruf haben. Ferner werden in der vordeuteronomischen Elisageschichte II Kön 9 7 10 23 die getreuen Jahweverehrer im Unterschied von den Baalsanbetern »Knechte Jahwes« genannt. Das ist nichts anderes als eine Uebertragung jenes persönlichen Ehrentitels »mein, sein Knecht« auf eine Mehrheit, bildet aber den Uebergang zu einer später ausgestalteten Gebrauchsweise von *ʿebed*.

Sehr selten kommt bei den vorexilischen Propheten *ʿebed* für das religiöse Verhältnis vor. Amos (3 7) gebraucht die Bezeichnung »seine (Jahwes) Knechte, die Propheten« (vgl. II Kön 9 7). Jesaja hat einmal in Jahwes Rede die Bezeichnung seiner selbst, fraglos in seiner Eigenschaft als Prophet, mit »mein Knecht Jesaja« (20 3). Außerdem gebraucht nur noch eine nicht unbedingt sicher jesajanische Stelle 22 20 *ʿebed* für das Verhältnis zu Jahwe, und zwar ebenfalls *ʿabdī* in Jahwes Munde; es wird hier angewandt auf den Hofbeamten Eljakim als treuen und deshalb von Jahwe anerkannten Jahweverehrer. Jes 37 35 »mein Knecht David« ist keinesfalls jesajanisch.

In dem Umfang des Gebrauchs von *ʿebed* für das religiöse Verhältnis tritt eine Wendung ein um die Zeit des Exils. Es ist nichts Isoliertes, daß die Deuteronomisten den Ausdruck *ʿebed jahweh* als Ehrentitel für Mose häufig anwenden[2]. Sie scheinen ihn aufgebracht zu haben; auch Deut 34 5 wird deuteronomistisch überarbeitet sein[3].

1) Num 14 24 (*ʿabdī* für Kaleb) ist in der vorliegenden Form zweifelhafter Herkunft.

2) *ʿebed jahweh* oder *ʿabdī*, *ʿabdō* Jos 1 1 13 15 und oft in Josua (18 7 vielleicht noch später), I Kön 8 53 56 II Kön 18 12 21 8.

3) Später wieder für Mose *ʿabdī* Ma 3 22, *ʿabdō* Ps 105 26, bei Nehemia *ʿabdĕkā* Neh 1 7 8 (vgl. 9 14), *ʿebed jahweh* II Chr 1 3 24 6, *ʿebed hā-ʾĕlohīm* Da 9 11 Neh 10 30 I Chr 6 34 II Chr 24 9.

Ebenso ist das einmalige *ʿebed jahweh* für Josua Jos 24 29 (= Ri 2 8) doch wohl von später Hand. Die Einleitung zum Deuteronomium vielleicht zuerst nennt 9 27 die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob »deine Knechte«. Dieselbe Benennung für die Patriarchen Ex 32 13 in einem Abschnitt, der einzelnes Deuteronomistische enthält[1]. Die, wie es scheint, schon ältere Bezeichnung Davids mit *ʿabdī* wird erst bei den Deuteronomisten häufig gebraucht (I Kön 14 8 usw., auch *ʿabdĕkā* I Kön 8 24 25 26), ebenso die generelle Benennung der Propheten mit »meine, seine Knechte, die Propheten« (II Kön 17 13 23 21 10 24 2). Beide Charakterisierungen sind von da an beliebt geblieben[2]. Ein Deuteronomist I Kön 8 23 32 36 hat die Benennung »deine Knechte« für das Gesamtvolk (v. 32 36, wonach »die vor dir wandeln von ihrem ganzen Herzen« v. 23 nicht als Epexegese zu »deine Knechte«, sondern als einschränkende Näherbestimmung aufzufassen). Hier liegt eine objektive Charakterisierung von seiten eines dritten vor, und zwar, anders als II Kön 9 7 10 23, für jedes einzelne Glied des Volkes. Als solches, ohne Rücksicht auf sein persönliches Verhalten, ist jeder Israelit Jahwe gegenüber *ʿebed*.

Auch in der Sprache der exilischen und nachexilischen Propheten erhält der Ausdruck *ʿebed* eine wesentlich andere Bedeutung als in jenem vereinzelten Gebrauch bei Amos und Jesaja. Ezechiel überträgt die ehrende Bezeichnung für David mit *ʿabdī* auf Jakob, d. h. das Volk Israel (28 25 37 25). Indem er das Volk »mein Knecht Jakob« nennt, knüpft er an an die Bezeichnung der Patriarchen als Knechte Jahwes (Ex 32 13 Deut 9 27). Aber in dieser Anwendung auf das Volk ist der Ausdruck nicht ehrendes Epitheton, sondern spricht nach dem Zusammenhang 28 25 aus, daß Jahwe sich Israel aus der Mitte der Völker angeeignet hat[3].

Auch Deuterojesaja gebraucht für das Volk Israel im Munde Jahwes »mein Knecht Jakob« (44 1 2 45 4) oder einfaches *ʿabdī* (41 8 9 42 19 44 21; vgl. *ʿebed lī* 44 21), daneben in seinem eigenen Namen redend »sein Knecht Jakob« (48 20) und »Knecht Jahwes« (42 19). Er wendet auch den Plural *ʿăbĕdê jahweh* auf die Gesamtheit der

1) Gen 26 24 (J) ist *ʿabdī* als Epitheton für Abraham zweifelhaft; LXX τὸν πατέρα σου.

2) Für David *ʿabdī* Jes 37 35 Jer 33 21 22 26 Ez 34 23 24 37 24 25, besonders häufig in Psalmen, hier auch *ʿabdĕkā*, *ʿabdō*: 89 4 132 10 78 70 usw., *ʿabdī* I Chr 17 4 7 (= II Sam 7 5 8), *ʿabdĕkā* II Chr 6 15 16. Für die Propheten »meine, deine, seine Knechte«: Jes 44 26 (*ʿabdō* wohl zu emendieren in *ʿăbādāw*) Jer 7 25 25 4 26 5 29 19 35 15 44 4 Ez 38 17 Sach 1 6 Da 9 6 10 Esr 9 11.

3) »Mein Knecht Jakob« auch Jer 30 10 46 27 28, wo aber Abhängigkeit von Ezechiel oder eher von Deuterojesaja anzunehmen ist, *ʿabdō* für den König von Babel Jer 25 9 27 6 43 10 ist überall nach dem Zeugnis der LXX verdächtig.

einzelnen Israeliten an (54 17; statt *ʿabdī* 43 10 wohl zu lesen *ʿabādaj*), eine Ausdrucksweise, die der deuteronomistischen I Kön 8 23 32 36 entspricht. Bei Deuterojesaja überwiegt in diesen Benennungen der auch ezechielische Gedanke, daß Jahwe das Volk als das seinige, als das erwählte (41 8 9 43 10 44 21 45 4) und unter seinen Schutz gestellte (54 17), ansieht. Er verbindet aber damit die Anschauung, daß Israel als »Knecht« eine Aufgabe hat, wenn er 42 19 *ʿabdī* parallel gebraucht mit »mein Bote«.

Die beiden Bedeutungen, die auf die Zugehörigkeit und die auf die Aufgabe hinweisende, finden sich ebenso nebeneinander in den Ebedjahwe-Liedern von Jes 40—55 angewandt auf den idealen Knecht Jahwes, der in Jahwes Rede gewöhnlich mit *ʿabdī* (42 1 49 3 52 13 53 11) und einmal mit *lī ʿebed* (49 6), in Rede des Knechtes selbst mit *lō ʿebed* (49 5) bezeichnet wird. In dem Zusatz 50 10 11 zu dem Liede 50 4—9 heißt er in Jahwes Munde *ʿabdō*. Wo in den Liedern *ʿabdī* nicht bloßer Name ist (52 13), wird der Gedanke, daß Jahwe ihn als seinen Knecht zu sich in ein nahes Verhältnis gestellt hat, nur einmal geltend gemacht (42 1 »mein Erwählter«); überwiegend ist der andere, daß dieser Knecht im Auftrag Jahwes eine Mission auszuüben hat (49 3 5 6 53 11; vgl. 50 10), wie in demselben Sinne seit älterer Zeit und auch Jes 44 26 die Propheten mit *ʿebed* bezeichnet werden.

Aus der leisen Differenz des Bedeutungsinhaltes von *ʿebed* in den Anwendungen auf das Volk und auf den idealen Knecht wird man für die Auffassung der idealen Gestalt, ob als einer Einzelpersönlichkeit oder als einer Personifikation des Volkes seinem Beruf nach, nichts folgern dürfen, da es sich doch nur um ein Vorwiegen der einen oder der anderen Auffassung von *ʿebed* handelt. Jedenfalls geht der Begriff *ʿebed* in der Anwendung auf den idealen Knecht nicht über das hinaus, was sonst in Jes 40—55 dieses Wort bedeutet. Es stände aber, wenn im Rahmen dieser Skizze ein Urteil über die komplizierte Frage nach der Erklärung des idealen Knechtes angedeutet werden darf, kaum in Uebereinstimmung mit der seit Deuterojesaja und seiner Zeit beginnenden und später weiter verbreiteten Ausdrucksweise, in der der Plural *ʿabādīm* zur Bezeichnung aller Angehörigen des Volkes Israel wird, daß ein einzelner der *ʿebed* Jahwes wie ein Einzigartiger genannt würde. Es ist etwas anderes, wenn bei den Deuteronomisten Mose mit *ʿebed jahweh* als mit einem Epitheton bezeichnet wird, was neben dem deuteronomistischen Gebrauch des Plurals *ʿabādīm* zu verstehen ist in dem Sinne »Mose, ein Knecht Jahwes vor anderen«. Der einzelne ist immer nur ein »Knecht David« oder »Knecht Mose« usw. Niemals im gesamten alttestamentlichen Sprachgebrauch wird ein

einzelner anders als mit dem Epitheton zu seinem Namen als Knecht Jahwes bezeichnet, außer wo er sich selbst so nennt. Aber »Knechte« ohne Hinzufügung eines Namens sind Jes 54 17 (vgl. 43 10) und später die Angehörigen des Volkes. Danach möchte »mein Knecht«, schlechthin gesagt, am besten auf das Volk als ganzes passen als Kollektivum für *ʿăbādîm*.

Wie Jes 54 17 werden auch in dem jedenfalls nicht früher als in der chaldäischen Periode anzusetzenden »Liede Moses« Deut 32 36 43 mit ‚Knechte Jahwes' (»seine Knechte«) die Israeliten bezeichnet, und zwar ausdrücklich das Volk Israel. Ebenso gebraucht die priesterliche Schrift des Pentateuchs Lev 25 42 55 »meine Knechte« von dem Gesamtvolk, nämlich in dem Sinne, daß die Söhne Israels Jahwe als Eigentum gehören (beachte v. 55 »mir Knechte«) und deshalb eines anderen Knechte nicht werden dürfen.

Wesentlich neu ist bei dem nachexilischen Nachahmer Deuterojesajas die Aussage Jes 56 6 über die Proselyten, daß sie sich Jahwe angeschlossen haben, ihm zu dienen *(lĕ-šārĕtō)* und den Namen Jahwes zu lieben, ihm zu sein zu Knechten. Deutlich ist hier *ʿebed* Bezeichnung eines jeden, der Jahwe Verehrung darbringt. Es kann hier nur von einem frei gewählten Dienstverhältnis die Rede sein. Die Jahweverehrung besteht darin, geht darin auf, daß die Verehrer Knechte Jahwes sind.

In den anscheinend jüngsten unter den nachexilischen Bestandteilen von Jesaja II wird mehrfach der Plural *ʿăbādîm* mit einem auf Jahwe verweisenden Pronominalsuffix der ersten, zweiten oder dritten Person gebraucht, bald für das Verhältnis der Juden überhaupt zu Jahwe (63 17 65 8 [LXX *ʿabdī*]), bald für das eines Teiles von ihnen (65 9 13 ter 14 15), wobei nur an die wahren Jahweverehrer gedacht werden kann.

Bei den anderen nachexilischen Propheten finden sich in dem Gebrauch von *ʿebed* nur Reminiszenzen an ältere Anwendungsweise, so namentlich Sach 1 6 Ma 3 22. »Mein Knecht« als Ehrentitel für den Zemach, d. i. den Messias (Sach 3 8), oder für den Davididen Serubabel (Hag 2 23) ist gebraucht nach Analogie desselben Titels für David.

In den Psalmen kommt in weiter Ausdehnung die alte Selbstbezeichnung des zu Gott Redenden mit »dein Knecht« zur Geltung (19 12 14 usw., »sein Knecht« 35 27). Neu ist 116 16 bis 119 125 143 12 die Beteuerung »ich bin dein Knecht«, worauf Ansprüche Gott gegenüber gegründet werden. Mit »Knecht« wird also die Zugehörigkeit zu Jahwe ausgedrückt. Hier ist an eine durch Dienstleistungen erworbene Zugehörigkeit nicht gedacht, wie der Zusatz »deiner Magd

Sohn« 116 16 (vgl. 86 16) zeigt. In der Anwendung von *ʿebed* auf bestimmte Personen gehen die Psalmen über ältere Vorbilder nicht hinaus: häufig kommt vor die Anwendung auf David [1], vereinzelt die auf Mose (105 26), Abraham (105 6 (?) 42). Wie bei Ezechiel und Deuterojesaja wird das Volk singularisch »dein, sein Knecht« genannt 89 40 136 22, an der ersten Stelle deutlich als mit einem Ehrentitel. Weit mehr tritt hervor die Anwendung des Plurals »Knechte«. Ebenso wie Jes 54 17 und in Jes 63—66 werden mit »deine Knechte« (79 2 10 89 51 [Var. *ʿabdĕkā*] 90 13 16 102 15 29 [2]) oder »seine Knechte« (34 23 69 37 105 25 135 14) die Israeliten oder (34 23 69 37 79 2) speziell die frommen Israeliten benannt. Anscheinend für alle, die Jahwe verehren, ist gebraucht *ʿabĕdê jahweh* 113 1 in einer Aufforderung zum Preise des Namens Jahwes, dagegen in einer analogen Aufforderung 134 1 135 1 (vgl. v. 2) eingeschränkt auf diejenigen, die stehen im Hause Jahwes oder in dessen Vorhöfen, wobei speziell an die levitischen Tempelsänger zu denken sein wird. Der Gebrauch von *ʿebed* im Plural für die Israeliten oder die frommen Israeliten wird im Psalter an Zahl der Belegstellen nur durch den des Singulars als Selbstbezeichnung überboten. Dieser Singular erhält neben jenem Plural die Bedeutung, daß der einzelne sich damit bekennt als zu jener großen Gemeinschaft gehörend.

Im Buche Hiob ist die Benennung Hiobs in Prolog und Epilog mit »mein Knecht Hiob« (1 8 2 3 42 7 8 ter) dem Satan und den Freunden gegenüber eine Anerkennung des Hiob als eines in seiner Gottesverehrung getreuen, ist also analog der alten Benennung Davids. Nur im Buche Hiob (4 18) findet sich die Bezeichnung der Engel mit »seine (Gottes) Knechte« (vgl. jedoch Ps 103 21) als derer, die Gottes Willen ausrichten.

In Esra-Nehemia-Chronik kommt die alte Selbstbezeichnung Jahwe gegenüber ebenso wie im Psalter zur Geltung (I Chr 17 17 18 bis [= II Sam 7 19 20] und sehr oft). Auch Nehemia nennt sich so in seinen Memoiren (1 6 11 bis). Nach alten Mustern werden in Chronik Mose (auch *ʿebed hā-ʾĕlohīm*), David, der Patriarch Israel (? I Chr 16 13) und in Esras Memoiren (9 11) die Propheten mit *ʿebed* bezeichnet; nur II Chr 32 16 heißt auch Hiskia »sein Knecht«. Der Plural *ʿăbādīm* wird in Nehemias Memoiren (1 6 10 11 2 20) und ebenso in Chronik (II 6 14 23 27 [= I Kön 8 23 32 36]) angewandt mit Suffix der zweiten,

1) »Knecht Jahwes« für David nur in den Ueberschriften 18 1 36 1 — sonst in Anwendung auf einen einzelnen mit Ausnahme von Jos 24 29 (= Ri 2 8) nur für Mose.

2) Ps 119 91 gehört nach dem vorliegenden, aber kaum möglichen Texte nicht hierher.

nur Neh 2 20 mit dem der dritten Person, auf die Israeliten, und zwar überall auf das Gesamtvolk (beachte besonders Neh 1 6).

Buch Daniel hat nur Wiederholung der alten Anwendungen von *ʿebed* auf die Propheten, auf Mose (*ʿebed hā-ĕlohīm*) und auf den Betenden (*ʿabdĕkā* 9 17).

Der Ueberblick über die Anwendung von *ʿebed* für das Verhältnis zu Jahwe läßt deutlich hervortreten, daß dieser seit ältesten Zeiten bestehende Gebrauch des Wortes bei den vorexilischen Propheten fast ganz fehlt und dann seit den Deuteronomisten in steigendem Maße zur Anwendung kommt. Vor den Deuteronomisten wird er nur angewandt als Selbstbezeichnung des Frommen, als Ehrenprädikat für einzelne oder für eine bestimmt begrenzte Mehrzahl, die Propheten, zweimal auch, ebenfalls als Ehrentitel, für eine Gruppe des Volkes, die Jahwe die Treue bewahrt hat. Die Propheten bis auf Jeremia — abgesehen von zweifelhaften Stellen im Buche Jeremia — gebrauchen *ʿebed* ganz vereinzelt und nur als Ehrentitel für besondere Jahwe geleistete Dienste. Von Ezechiel an wird der Singular *ʿebed* für das Volk Israel, von Deuterojesaja und einem Deuteronomisten an auch der Plural *ʿăbādīm* für die Gesamtheit der Israeliten, daneben auch jetzt noch besonders für die treuen Jahweverehrer unter ihnen, und zuletzt für die Jahweverehrer überhaupt angewandt.

Es ist in unserer Uebersicht nach Möglichkeit — es ließe sich weiter ausführen — darauf hingewiesen worden, daß in diesem späteren Gebrauch der Ausdruck *ʿebed* meist hindeutet auf die Zugehörigkeit Israels als des erwählten Volkes zu Jahwe und das darauf beruhende Schutzverhältnis. Nur Jes 56 6 tritt ganz aus dieser Beziehung auf das Volk Israel heraus. Aber das Wort *ʿebed* drückt doch überall eine Dienststellung aus; jene andere Bedeutung ist immer, so sehr sie auch in den Vordergrund tritt, anzusehen als eine sekundäre, die die ursprüngliche nicht aufhebt. Das Knechtsverhältnis besteht nicht in der Gewißheit des göttlichen Schutzes, sondern diese ist eine Folge jenes Verhältnisses, und mit »Knecht« wird überall bezeichnet das Gebundensein des eigenen Willens an den des Herrn. Eben um dieser Grundbedeutung willen hat der Begriff *ʿebed* in der Predigt der älteren Propheten — abgesehen von jenen hergebrachten Titeln — keine Stelle gefunden; denn sie fordern eine freie Entscheidung für den Gehorsam dem Willen Jahwes gegenüber, ein »Wollen und Hören« (Jes 1 19). Sie denken Jahwe als eine sich im Wechsel der Zeiten und Umstände frei entfaltende Persönlichkeit und konnten den Menschen, der dieses Gottes Gefallen erwerben will,

nicht auffassen als einen Unfreien. Die spätere Zeit ist, wie in anderen Anschauungen, wieder zurückgekehrt zu der alten volkstümlichen Auffassung, aber mit einer bedeutungsvollen Weiterbildung. Wenn sich der alte Hebräer Jahwe gegenüber seinen Knecht nannte, so wollte er ihm damit eine persönliche Huldigung darbringen — ebenso wie ihrem Gott die anderen Semiten, wenn sie sich selbst oder ein Kind Knecht dieses Gottes nannten —, und für besondere Jahwe geleistete Dienste erhalten bei älteren alttestamentlichen Autoren einzelne den Titel eines Knechtes Jahwes. Am Ausgang der alttestamentlichen Entwicklung aber gibt es keine andere Stellung zu Jahwe als die des Knechtes. Das Dienen ist jetzt nicht mehr eine besondere oder momentane Leistung einzelner religiöser Menschen, sondern wird als eine unausgesetzte Verhaltungsweise ihrer aller gedacht. Religion ist Dienst. Deshalb unterscheidet Maleachi (3 18) mit dem Gebrauch des Verbums *ʿābad* denjenigen, »der Gott dient (*ʿōbēd ĕlohīm*)«, als den »Gerechten« (vgl. arabisches *ʿâbid* »Gottesverehrer, Frommer«), von demjenigen, der ihm nicht dient (*lo' ʿābādō*) als dem »Gottlosen« (vgl. 3 14 und vielleicht Hi 36 11). Ueberhaupt ließe sich an dem Verbum *ʿābad* in der Anwendung auf das Verhalten der Gottheit gegenüber mit der Bedeutung »Knecht sein, dienen« derselbe Entwicklungsgang verfolgen wie an dem Nomen. In alter Zeit wird das Verbum gebraucht für die einzelne Kultushandlung; keiner der älteren Propheten wendet es in irgendwelchem Sinne für das religiöse Gebiet an[1]; bei Maleachi ist es umfassender Ausdruck für die Gottesverehrung[2]. Die Auffassung von der Religion, die sich seit dem Deuteronomium bildete, als einer Regelung aller Lebensäußerungen nach dem in Geboten festgestellten Willen der Gottheit, hat das Spätjudentum beherrscht. Das in dieser Anschauung eingeschlossene Moment der Gewißheit von der Zugehörigkeit des Gottesverehrers zu Gott als dem schirmenden Herrn, das das eigentlich Religiöse an dieser Vorstellungsweise ist, hat ihr die Kraft gegeben, sich zu behaupten.

1) Jes 19 21 Jer 30 9 und vielleicht auch Zeph 3 9 kommen als zu Erweiterungen gehörend nicht in Betracht. In Buch Jeremia sonst *ʿābad* nur von abgöttischen Kulthandlungen, Ez 20 40 von der kultischen Verehrung Jahwes.

2) Von der innerlichen Verehrung in den Erweiterungen des Deuteronomiums 10 12 11 13; aber im deuteronomischen Gesetz 13 5 ohne einen auf diese Art der Verehrung verweisenden Zusatz, vielleicht vom Kultus und ebenso möglicherweise auch 6 13 10 20 28 47.

Joel 1 und 2.

Von

Walter Baumgartner.

Von all den Fragen, die das Joelbuch uns stellt, ist höchstens über sein Alter eine gewisse Uebereinstimmung erzielt. Ueber Disposition und Komposition, Inhalt und Art gehen die Meinungen noch weit auseinander. Das rechtfertigt einen neuen Versuch, seinen Problemen beizukommen.

Mit der auch sonst aus Lied- und Redeanfängen bekannten Aufforderung zum Hören (Gen 4 23 Dtn 32 1 Jdc 9 7 Jes 1 2 10 28 14 33 13 usw.) wendet sich der Prophet zunächst an die Alten[1], dann an alle Bewohner des Landes. Was Furchtbares geschehen ist, was sie ihren Kindern und Kindeskindern erzählen sollen, sagt v. 4: eine gewaltige Heuschreckenplage. So schließen sich v. 2–4 zur Einleitung zusammen.

In v. 5 folgt eine Aufforderung zum Klagen und Heulen:

»Wacht auf, ihr Trunkenen, und w e i n e t,
und h e u l e t, Weintrinker alle!
U m den Most, d e n n er ist eurem Munde entrissen;
D e n n ein Volk zog herauf wider mein Land. . .«

Aehnlich angelegt ist v. 13:

»L e g t Trauer an und k l a g t, ihr Priester,
h e u l e t, ihr Diener des Altars!
Kommt, s c h l a f t im Trauergewande,
ihr Diener meines Gottes!
D e n n entzogen ist dem Haus eures Gottes
Speis- und Trankopfer.«

1) Daß הזקנים mit WELLHAUSEN, NOWACK, HALLER, BEWER so zu verstehen ist, zeigt v. 2 b; ישבי bietet dazu zwar keine glatte Entsprechung, wird aber durch v. 3 a geschützt. הזקנים zu streichen (MARTI, RIESSLER) oder nach v. 3 zu versetzen (DUHM) wird weder durch das Metrum gefordert noch durch den Sprachgebrauch empfohlen; wo dem »hört« ein synonymer Imperativ mit Vokativ folgt, hat auch der erste durchgängig einen solchen bei sich, vgl. Dtn 32 1 Jdc 5 3 Jes 1 2 10 33 13 49 1 Jer 6 18 49 3 Hos 5 1 Mch 1 2 Ps 49 2 Hi 34 2; bei vorausgehendem Vokativ Gen 4 23 Jes 35 9.

Festschrift für Karl Budde.

Uebereinstimmung besteht im Aufruf zur Klage, in der Nennung der Aufgerufenen und in der Begründung mit כי, das eine Mal außerdem mit על. Daß wir es da mit einer besonderen Stilform zu tun haben, bestätigen zahlreiche weitere Stellen innerhalb des AT: II Sam 1 24 3 31 Jes 13 6 14 31 23 1 14 32 11–14 Jer 4 8 6 26 7 29 22 20 25 34 49 3 51 8 Hes 21 17 30 2 f Zph 1 11 Sach 11 2. Auch da überall Imperative der Verben ספד, זעק, הילל, חנר, בכה, בוש, meist in Verbindung mit einem Vokativ; warum geklagt werden soll, folgt in der Regel mit כי, seltener mit על (II Sam 1 24 Jer 51 8), einmal (Jes 32 11 ff) mit על und כי wie hier 1 5. Um was für eine Situation es sich dabei handelt, erhellt wenigstens einigemal (II Sam 1 24 3 31 Jes 23 1 14 Jer 6 26 7 29) aus dem Zusammenhang: es ist die Aufforderung zu einer Klage, wie sie bei einem Todesfall oder bei öffentlichen Unglücksfällen gehalten zu werden pflegt.

Ein ähnlicher Imperativ ist nun in dem אֶבְלוּ v. 9 b zu vermuten, wo bereits SIEVERS mit LXX אִבְלוּ las. הַכֹּהֲנִים ist dann Vokativ, v. 10 enthält die Begründung. Da aber v. 10 inhaltlich dafür weniger geeignet ist als v. 9 a, könnte man v. 10 und v. 9 a die Plätze tauschen lassen. Allein das אלי in v. 8 macht ohnehin Schwierigkeiten; man vermißt dazu einen Vokativ, der auch dann noch fehlt, wenn man mit DUHM אלו liest, da doch nicht mehr die Trunkenen von v. 5 angeredet sein können. Der Imperativ ist hier schwerlich ursprünglich. BEWER[1] schlägt vor, אֲבֵל zu lesen (vgl. Mch 1 8) und v. 9 b vor v. 8 zu stellen. Dieser Vorschlag läßt sich auch mit dem oben vermuteten אִבְלוּ verbinden und kommt, wie mir scheint, dadurch erst recht zur Geltung. Wir gewinnen so eine Zeilenfolge, die der von v. 5–7 und v. 13 f schön entspricht: Aufruf zur Klage und Nennung der Aufgerufenen in v. 9 b 8, die Begründung — diesmal ohne כי, BEWER setzt es vor הכרת ein — in v. 9 a 10, wobei v. 10 wiederum v. 9 a begründet.

Dann müssen aber auch הבישו und הילילו v. 11 als Imperative genommen werden; das Fehlen des Artikels bei אכרים und כרמים spricht nicht dagegen, vgl. v. 5 [2]. Die Begründung wird durch על und כי eingeleitet wie in v. 5.

So greift der Prophet aus der Gesamtheit der Landesbewohner ein paar Gruppen heraus, die von der Plage besonders schwer betroffen sind: zuerst die fröhlichen Zecher, die schon die alten Propheten mit Vorliebe aufs Korn nahmen, dann die Priester, die Landleute und nochmals die Priester. Um strenge Ordnung war es —

1) International Critical Commentary (1911) 83.

2) Ueberhaupt hat jene Regel ja viele Ausnahmen, vgl. NESTLE ZAW 24 (1904) 323 f.

wie so oft in der alttestamentlichen Lyrik — dem Dichter offenbar nicht zu tun, und die Priester lagen ihm besonders am Herzen; vielleicht hat er selber zu ihnen gehört[1]. Zudem ist es ihre Aufgabe, den Buß- und Festtag auszurufen (v. 14)[2].

Die gemeinsame Form bindet v. 5–14 zu einem Ganzen zusammen, das keinerlei Zerlegung oder Ausscheidung duldet. Das richtige Verständnis gibt v. 14 an die Hand: auf den dort erwähnten Bußtag zielen auch schon die vorangehenden Aufforderungen ab. Dem widerspricht es nicht, wenn die oben genannten Stellen nur von Totenklage zu handeln scheinen. Fast alle die Bräuche, die wir von dort her kennen, finden wir beim Bußtage wieder: daß man die Kleider zerreißt Jos 7 6 II Reg 19 1 I Mak 3 47 4 39, den Sack umgürtet II Reg 19 1 Jes 22 12 58 5 Jon 3 5 f 8 Est 4 3 Neh 9 1 I Mak 3 47 Judith 4 10 f 14 Bittschrift der Elephantinegemeinde an Bagoas Z. 15 20, Asche aufs Haupt streut Jos 7 6 Jes 58 5 Neh 9 1 Est 4 3 I Mak 3 47 4 39 Judith 4 11 15, sich in den Staub setzt Jon 3 5 oder in die Asche Jes 58 5 Est 4 3, sich zu Boden wirft Jos 7 6 Jer 3 25 I Mak 4 40 II 3 15, Haupthaar und Bart schert Jes 15 2 22 12, die Haut blutig ritzt Hos 7 14, fastet Jdc 20 26 I Sam 7 6 Jes 58 3 ff Jon 3 7 f Esr 8 23 Neh 9 1 Est 4 16 Judith 4 13 Bittschrift an Bagoas Z. 15 20, sich nicht salbt Bittschrift an Bagoas Z. 20. Beidemal ist die Grundstimmung dieselbe, und meist bringt der Anlaß zu einem Bußtag — Seuche, Hungersnot, Niederlage — durch Todesfälle auch in die einzelnen Familien Trauer, so daß sich die Klage um die einzelnen Toten mit der um das Ganze mischt. Aus der Beziehung zum Bußtag sind die einzelnen Aufforderungen zu verstehen[3]. Selbst daß gruppen- oder chorweise geklagt und gebetet wird, ist offenbar der Wirklichkeit entnommen, vgl. Sach 12 12–14. Dann stammt wahrscheinlich auch die Stilform von dort und ahmt den liturgischen Stil nach[4]: so hat der Vorbeter die einzelnen vor ihm stehenden Gruppen angeredet. — Durch die Unterscheidung dieser Gruppen zerlegt sich das ganze Stück in vier strophenartige Gebilde zu fünf und sechs Zeilen, die also annähernd von gleicher Länge sind, während das Metrum der einzelnen Zeilen wechselt.

1) BEWER 94.

2) Nach 2 16 f sind die Priester in ganz v. 14 Subjekt.

3) Daß man den Sack auch nachts trägt (v. 13), bedeutet geschlechtliche Enthaltsamkeit, wie sie von einzelnen (I Reg 21 27, vgl. Dan 6 19) und von ganzen Gemeinden (Bittschrift an Bagoas Z. 20, vgl. Jer 29 6) in Zeiten der Trauer geübt wurde, vgl. L. KÖHLER, ZAW 34 (1914) 149.

4) M. PLATH RGG III 583.

Gehen wir zunächst zu 2 1–11 über, wo der Prophet[1] wieder mit einer Aufforderung beginnt. Auch das Hornblasen gehört zum Bußtag, vgl. 2 15 I Mak 3 54 4 40, und diente dort ursprünglich dazu, das Gebet zu verstärken; hier jedoch ist es Alarmzeichen wie Hos 5 8 Jer 4 5 6 1. Die folgende Beschreibung der Heuschrecken stellt den Zusammenhang mit 1 2–14 her. Man hat wohl daran Anstoß genommen, daß sie hier als übernatürliche Wesen von kosmischer Bedeutung geschildert werden. Duhm und Bewer suchen mit Streichung einzelner Verse auszukommen, Hölscher[2] hält den ganzen Abschnitt für jünger. Aber ist es wirklich so undenkbar, daß die erregte Phantasie die tatsächlich unerhört stark auftretende Plage (vgl. 1 2), statt sie realistisch genau zu schildern, ins Ungeheure steigerte und in ihr ein Anzeichen des jüngsten Tages sah, wobei dann allerlei Bilder aus der vorhandenen Literatur Verwendung fanden? Haben doch auch die alten Propheten mehr als einmal die Schilderung feindlicher Heerscharen ins Geisterhafte gesteigert. Schon darin, wie Joel die Heuschrecken in 2 3–5 7–9 zeichnet, liegt ja des Unheimlichen genug, um auch die grotesken Uebertreibungen von v. 2 6 10 verständlich zu machen. Aehnliches Grauen, wie es hier die unheimlichen Tiere hervorrufen, empfindet man vor dem Tag Jahwes; das schlägt die Brücke zwischen den für uns nüchterne Abendländer so weit auseinanderliegenden Vorstellungskreisen. Jede Streichung ist da ein Fehlgriff.

Der nächste Abschnitt, 2 12–14, beginnt als Jahwerede, geht aber bald in Prophetenrede über, was ja in den Prophetenbüchern keine seltene Erscheinung ist. Dem Inhalt nach ist es ein Mahnruf: vielleicht wird Jahwe sich rühren lassen, wenn das Volk wirklich Buße tut. — Zur Feier des Bußtages gehörten nicht bloß jene Bräuche, die ihm mit der Totenklage gemeinsam sind, sondern auch — und das gibt ihm seine Eigenart, den kultischen Charakter, den er vor jener voraus hat[3] — die Darbringung von Opfern (Jdc 20 26 21 4 I Sam 7 6 9 Judith 4 14) und vor allem das Gebet, die flehentliche Anrufung Jahwes. In den Schilderungen des Bußtages wird es mehrfach erwähnt (I Reg 8 33 35 38 II 19 4[4] Esr 8 21 23 I Mak 3 54 4 40), noch öfter

1) Nicht Jahwe, wie M. Plath und P. Riessler, Die kleinen Propheten (1911) 137 annehmen.

2) Die Profeten (1914) 432.

3) Als weiteres Unterscheidungsmerkmal kommt noch hinzu, daß der Bußtag an heiliger Stätte, bzw. am Tempel abgehalten wird (1 14 2 17 Jos 7 6 Idc 20 26 f 21 2 I Sam 7 6 I Reg 8 33 35 38 II 19 14 Jes 15 2 Jer 3 21 36 6 9 f Hos 7 14 II Chr 20 5 I Mak 3 46 Judith 4 11 f).

4) Hier als Fürbitte des Propheten.

ganz oder teilweise im Wortlaut angeführt (Jos 7 7–9 Jdc 21 3 I Sam 7 6 8 f[1] I Reg 8 47 b II 19 15–19[2] II Chron 20 5–12[2] I Mak 3 50–53). Häufig antwortet Jahwe darauf mit einem Orakel (Jos 7 10–15 Jdc 20 28 b II Reg 19 6 f 21 a 29–31 II Chr 20 14–19).

Aus den Stellen in Reg Chr geht hervor, wie das Orakel zunächst an den Propheten ergeht und von diesem dem Volke mitgeteilt wird. Ebenso folgt bei manchen der »Volksklagelieder«, die uns im Psalter und in den prophetischen Büchern vorliegen[3], Jahwes Antwort in Form eines Orakels[4] ([5] Jes 26 16–18 19–21 33 2 3–6 7–9 10–12 49 14 15–21 24 25 f 59 9–15 a 15 b–20 63 7–64 11 65 Jer 3 22 b–25 4 1 f 14 2–9 10 19–22 15 1 f Hos 6 1–3 4–6 14 3 b–4 5–9 Mch 7 7–10 11–13 14–17 18–20 Hab 1 12–17 2 1–3 Ps 12 2–5 6 20 2–6[6] 7–10 85 5–8 9–14[7]. Fast durchweg lautet die Antwort günstig und enthält eine Verheißung; nur Jes 16 12 Jer 14 10 15 1 f ist sie ablehnend. Gelegentlich heißt es auch bloß, Jahwe habe die Bitte erhört I Reg 8 34 36 39 45 49 Esr 8 23 Judith 4 13; Jon 3 10 führt er seine frühere Drohung nicht aus. Der Ton der Mahnrede findet sich in dieser Antwort höchstens II Chr 20 15 17, wo jedoch die Verheißung stark überwiegt. Wohl aber tritt diese Mahnrede mitunter selbständig neben dem Klagelied des Volkes auf (Jer 3 22 a im Munde Jahwes, Hos 14 2 3 a im Munde des Propheten). Da die Mahnrede als literarische Gattung bei den Propheten eigentlich zuhause ist[8], anderseits in jenen Schilderungen des Bußtages fehlt und dort überhaupt überflüssig erscheint, weil das Volk ohnehin zerknirschten Sinnes seine Sünden bekennt (I Sam 7 6 I Reg 8 47 b Neh 9 2 f, in den Klageliedern Jer 3 22 b–25 14 7 20 Hos 14 4), möchte man vermuten, daß ein solcher Ruf zur Buße nicht in Wirklichkeit zur Feier gehörte, sondern daß erst die Propheten, die mit dem hartnäckigen Trotz des Volkes zu kämpfen hatten, ihn mit dem Bußlied in solcher Weise verbanden. Ihm entsprechen hier 2 12–14; jene Parallelen zeigen auch, daß er ebenso in Jahwes, wie in des Propheten Mund Platz hat. Der Gedanke freilich, daß man auf Jahwes Güte und Barmherzigkeit

1) Hier als Fürbitte des Propheten.

2) Hier spricht der König als Landesherr das Gebet.

3) Vgl. H. GUNKEL RGG III 1934 f.

4) Vgl. GUNKEL bei H. SCHMIDT, Die großen Propheten (1915) LXII. — Herrn Professor GUNKEL verdanke ich auch persönlich wertvolle Hinweise.

5) Die ersten Ziffern geben jeweils das Klagelied an, die zweiten das Orakel.

6) Hier Fürbitte des Volkes für den König.

7) Für Beispiele aus dem übrigen Alten Orient vgl. ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete I 7 f II 20 f; ERMAN, Aegypten 525 f.

8) Vgl. GUNKEL bei H. SCHMIDT, LXIV f.

rechnet und darum hofft, ihn rühren zu können, gehört durchaus zum Bußtag — darum die enge Verwandtschaft von 2 14 a mit Jon 3 9.

Der Eingang des nächsten Stückes, 2 15–17, erinnert stark an 2 1, nur daß hier das Hornblasen deutlich mit dem Bußtag in Zusammenhang steht. Gegenüber den ähnlichen Imperativen 1 5–14 bedeuten die von 2 15 f insofern eine Steigerung, als man das gesamte Volk bis auf den letzten Mann zusammenrufen wird; auch Kind und Greis, Braut und Bräutigam, sonst von der Teilnahme am Kult entbunden (vgl. Dtn 24 5), dürfen jetzt nicht fehlen. Auf möglichste Vollzähligkeit hat man beim Bußtag tatsächlich großen Wert gelegt (Jon 3 5 II Chr 20 13 II Mak 3 19 Judith 4 10 f, Bittschrift an Bagoas Z. 15)[1]. Je größer die Menge, um so lauter und eindringlicher ihr Flehen, und gerade der Anblick dieser Hilflosen vermag Jahwe, so mochte man hoffen, am ehesten zu rühren. Die Priester aber haben, wie 1 14, das Gebet zu sprechen (2 17). Gewöhnlich ist das ja Sache der ganzen Menge; doch wird auch II Mak 3 15 Judith 4 15 von deren Schreien ein besonderes Gebet der Priester unterschieden. — Auch hier wird ein Stück des Gebetes — ein Dreier und zwei Fünfer — wörtlich mitgeteilt, zu dessen Gedanken uns die Volksklagelieder zahlreiche Parallelen bieten. Zur allgemeinen Bitte »Erbarme dich, Jahwe, deines Volkes« vgl. Jes 33 2 a Jer 2 27 b Ps 79 8 a. Die folgende Bitte enthält gleichzeitig die »Klage«, die Schilderung der Notlage. Weil Jahwe sie anscheinend im Stiche läßt, spotten die Nachbarn ihrer; das schmerzt sie fast mehr als die Not selber[2]. Zum Wortlaut von v. 17 b β vgl. Ps 44 14 79 4 89 42, im individuellen Klagelied 109 25; zu v. 17 b γ vgl. Ps 79 10 115 2 (Hymnus mit Motiven des Klagelieds) Mch 7 10, im individuellen Klagelied 42 4 11. Absichtlich bezeichnen sie sich als »Jahwes Erbteil«, um ihm damit recht eindringlich vor Augen zu führen, daß es zugleich um seine Sache und seinen Namen geht; um so eher wird er eingreifen, meint der naive Beter[3].

Das Verständnis der umstrittenen folgenden Verse, 2 18 ff, ist kürzlich durch BUDDE[4] wesentlich gefördert worden. An Hand von Jes 7 wies er nach, daß die Ausführung des Befehls, die Abhaltung des Bußtages, als selbstverständlich nicht besonders berichtet, einfach vorausgesetzt werde[5], und daß 2 18 ff Jahwes Antwort, in Form eines

1) In etwas anderem Sinn werden Braut und Bräutigam in I Mak 1 27 erwähnt.

2) Ebenso im individuellen Klagelied, vgl. BAUMGARTNER, Die Klagegedichte des Jeremia (1916) 10 f.

3) Vgl. BAUMGARTNER 19; HEILER, Das Gebet (1918) 69.

4) Der Umschwung in Joel 2, OLZ 22 (1919) 104 ff.

5) Nur ist dies nicht spezifisch prophetische Art, sondern in israelitischer Erzählung überhaupt öfter zu beobachten, vgl. z. B. II Sam 3 31 14 3 f 19 12–15.

an den Propheten ergangenen Orakels, enthalten. Das erfährt durch die oben mitgeteilten Stellen, wo so oft auf das Gebet des Bußtages ein Orakel Jahwes Antwort bringt, die schönste Bestätigung. Ohne Not aber ändert BUDDE in v. 18 das Tempus in den Jussiv. Ich finde gar nicht, daß sonst das Gebet ins Leere verhallen würde; im Gegenteil käme mir dann v. 18 als überflüssig, ja als störend vor. Die Erzählung setzt schon mit v. 18 ein, wobei dieser Vers doch nur die Tatsache der Erhörung vorausnimmt. Daß Jahwe überhaupt antwortet, bietet noch keine sichere Gewähr für günstigen Ausfall der Antwort — Jer 42 liegen die Dinge anders, insofern als dort eine bestimmte Frage gestellt war und die Antwort, wie sie auch ausfallen mochte, der Verlegenheit des Volkes ein Ende bereitete — sie konnte auch ablehnend sein (Jes 16 12 Jer 14 10 15 1 f), oder mindestens erst eine Bedingung stellen (Jos 7 10 ff). Darum ist das erlösende ויקנא und ויחמל an die Spitze genommen. Ebensowenig bedarf es notwendig der Annahme, daß Jahwes Antwort erst später, nach beendetem Bußtag, eintraf; Jos 7 Jdc 20 II Reg 19 II Chr 20 machen das Gegenteil wahrscheinlicher.

Das Orakel stellt reichen Erntesegen und Beseitigung der Plage in Aussicht. Daß jenes vorausgeht, ist zwar nicht logisch, aber psychologisch wohl verständlich: man leidet ja darunter am ersten, daß die Ernte vernichtet scheint. Die Streichung von v. 20 (W. R. SMITH, ROTHSTEIN, HÖLSCHER) ist unberechtigt. »Wenn nur Glossen so aussähen, und wenn nicht mit dieser Streichung gerade das Wesentlichste, die Beseitigung der Plage, hier verloren ginge« [1]. — In v. 21–23 (24) sieht man heute, weil die Rettung da bereits als geschehen vorausgesetzt scheint, meist einen jüngeren Zusatz [2]. Allein bei einem Propheten braucht solcher Wechsel im Standpunkt am wenigsten zu befremden; denn in der Kühnheit seines die Zukunft vorausnehmenden Geistes liebt es der Prophet, oft mitten aus der Not der Gegenwart heraus in einem hymnischen Liede [3] zu jenem Freudenfest aufzurufen, das einst, nach geschehener Rettung, stattfinden wird, vgl. Jes 12 5 f 44 23 49 13 54 1 66 10 Zph 3 14 Sach 2 14 9 9 Ps 97 12. Aufgerufen werden der Erdboden (v. 21), die Tiere (v. 22 a), die Bewohner Zions (v. 23). Die Stilform, Aufruf, Nennung der Aufgerufenen und Begründung mit כי — 22 b ist mit DUHM und BUDDE hinter 21 b α zu stellen — ist dieselbe wie in 1 5 ff, diese hymnischen Aufrufe zur Freude sind das Gegenstück zu jenen Aufforderungen zur

1) BUDDE OLZ 22 (1919) 1.

2) WELLHAUSEN, MARTI, NOWACK, BEWER, BUDDE.

3) HALLER, Das Judentum (1914) 209.

Trauer. — Jahwes Verheißung setzt sich mit v. 24 fort: was die Heuschrecken verzehrt, wird ihnen zwiefältig[1] ersetzt werden, so daß sie sich satt essen, Jahwe preisen und sich ihres Gottes freuen können[2]. Wenn der Gedanke von 27 a mehrmals im Volksklagelied wiederkehrt (II Reg 19 19 Ps 83 19 J Sir 33 5 36 22 Judith 9 14), so ist das in der gemeinsamen Situation begründet; was hier und 4 17 Verheißung ist, wird dort noch inbrünstig erfleht.

Es bleibt die Besprechung von 1 15–20. Nach dem Zusammenhang sieht man darin gewöhnlich das Gebet, zu dem 1 14 auffordert. Doch mit keinem Worte wird darin der Heuschrecken gedacht; und wenn sich die in v. 16–18 geschilderte Notlage auch als Folge ihres Hausens verstehen ließe, so nennen v. 19 f ausdrücklich eine andere Ursache, eine große Dürre. Um das mit 1 2–14 in Einklang zu bringen, weist man gerne darauf hin, daß die Heuschreckenplage in recht heißen Sommern am schlimmsten und somit die Dürre eine regelmäßige Begleiterscheinung sei[3]. Aber wird damit wirklich erklärt, daß das anläßlich der Heuschrecken (1 5 ff) anzustimmende Gebet dieselben gar nicht, bloß die andere Plage nennt, während in 2 1 ff ebenso ausschließlich wieder nur von jenen die Rede ist? Bezieht man aber 1 15 ff mit RIESSLER und STEUERNAGEL auf ein ganz anderes selbständiges Ereignis, so gibt man damit den Zusammenhang und die gemeinsame Situation preis, die im übrigen c. 1 und 2 zur Einheit zusammenbindet. Anderes kommt hinzu. Schon die Stellung unmittelbar vor dem neuen Aufruf wäre für ein Gebet denkbar ungünstig, da es gänzlich ohne Wirkung auf Jahwe bliebe; stände es mindestens vor 2 12 ff! Entscheidend ist aber, daß es eine Beschreibung der Klage ist, eine Schilderung, wie das ganze Land in Trauer versetzt, der fröhliche Lärm aus dem Tempel verschwunden ist, die Speicher öde stehen und selbst das Vieh in seiner Qual zu Jahwe schreit. Gewiß findet sich solche Schilderung der Klage oft im Volksklagelied (Ps 44 26 80 6 Jes 33 7–9 59 11 Jer 14 2–6 Thr 5 14–17 III Mak 6 14, vgl. 1 25–28); hier aber, wo erst zur Klage aufgefordert wird, ist sie ganz und gar nicht am Platze. Sie muß aus anderem Zusammenhang eingeschoben sein, wobei das זעקו v. 14 als Anknüpfung diente. Nichts verbietet, 2 1 direkt auf 1 14 folgen zu lassen.

1) משנה statt השנים (GUNKEL).

2) 26 b ist zu streichen, weiterer Eingriffe bedarf es nicht.

3) WELLHAUSEN, MARTI 123, BEWER 63, 89 mit Belegen aus antiken und modernen Schriftstellern, vgl. BREHMs Tierleben [4] (1915) X 96; andere Berichte behaupten freilich das Gegenteil, vgl. BREHM [2] (1877) IX 549.

Im übrigen haben wir innerhalb unserer beiden Kapitel keinen Anlaß zu größeren Streichungen. Unsere Auffassung sichert ihnen Einheit und Geschlossenheit, und läßt die Versuche von DUHM, RIESSLER, STEUERNAGEL und HÖLSCHER, einzelne selbständige Gedichte herauszuschälen, scheitern. Wir haben überall dasselbe Thema, den anläßlich der Heuschreckenplage abzuhaltenden Bußtag, und einen durchgehenden Zusammenhang: 1 2–4 die Einleitung, 1 5–14 die Aufrufe zum Bußtag, 2 1–11 nähere Schilderung der Plage, 2 12–14 eine Mahnrede, 2 15–17 nochmals Aufforderung zur Klage, 2 18–27 Jahwes Antwort. Dabei gehen 1 5–14 2 12–14 auf der einen, 2 15–17 18 ff auf der anderen Seite einander parallel: beidemal Aufforderung zur Klage mit folgender Gottesrede. Das ist keine müßige Wiederholung. Die zweite Aufforderung ist dringlicher, ruft alle zusammen und gipfelt in der flehentlichen Bitte der Priester mit ihrem Appell an Jahwes Ehre. Und während die erste Gottesrede in die Prophetenrede zurücksinkt und nur die Möglichkeit einer Erhörung zu zeigen vermag, erhebt sich die zweite zur vollen und unbedingten Verheißung. So sind es zwei parallele Linien, von denen die zweite nochmals ganz unten einsetzt, dann aber über die erste hinausführt. Solch doppelter Einsatz ist in der alttestamentlichen Lyrik öfter zu finden: im Volksklagelied noch Jes 33 2 ff 7 ff Mch 7 7 ff 14 ff, in etwas anderer Form — nach Vertrauensmotiv oder Gewißheit der Erhörung nochmaliges Zurücksinken in Klage und Bitte — im individuellen Klagelied Ps 7 2 ff 11 ff 31 2 ff 10 ff 35 1 ff 11 ff 86 1 ff 14 ff 94 1 ff 16 ff 102 2 ff 24 ff; dreifacher Einsatz in Ps 42 2 ff 7 ff 43 1 ff. Das Zwiegespräch zwischen Assurbanipal und Nabu kennt dreimaligen Wechsel zwischen Königsgebet und göttlichem Orakel [1].

Sind demnach c. 1 f als eine geschlossene Einheit zu betrachten, so ist der Haupteinschnitt im Joelbuch nicht hinter 2 17 zu machen, womit ein erzählender und ein verheißender Teil unterschieden würden [2], sondern hinter 2 27: den beiden ersten Kapiteln, die von den Heuschrecken und vom Bußtag handeln, treten die beiden letzten gegenüber, die weder das eine noch das andere kennen und voraussetzen, sich überhaupt nicht mit Gegenwärtigem beschäftigen, sondern ganz in der Endzeit leben.

Noch ein Wort über Zeit und Art der Abfaßung. 1 2—14 2 1—17 sind, nach dem dringlichen Ton zu schließen, mitten aus der Not heraus

1) ZIMMERN, Babylonische Hymnen und Gebete II 20 f, vgl. P. JENSEN, KB VI 2 (1915) 136 ff, STRECK, Assurbanipal (1916) 342 ff.

2) So W. R. SMITH in Enc. Bibl. II 2495, CAMERON in Hastings Dictionary of the Bible II 672, RIESSLER 130, HALLER u. a.

verfaßt; mit Recht vergleicht BUDDE Jes 1 5–9. Dabei muß offen bleiben, ob der Prophet damit überhaupt die erste Anregung zur Abhaltung eines Bußtages geben, oder nur in dichterischer Art seine Gedanken zu dem sonst schon in Aussicht stehenden Bußtag ausdrücken wollte. Die Erzählung 2 18 f setzt voraus, daß der Bußtag zur Zeit ihrer Abfassung bereits abgehalten und das an Joel ergangene Orakel 2 19 f 24–27 von ihm dem Volk auch schon mitgeteilt war. Diese beiden, zu verschiedenen Zeitpunkten entstandenen Teile, die Aufforderung und das Orakel, hat dann Joel zusammen niedergeschrieben und durch die erzählenden Verse 2 18 19 a α verbunden, gleichzeitig auch in das Orakel jenen hymnischen Aufruf 2 21–23 eingelegt. So ist daraus eine Art poetischer Erzählung vom vergangenen Bußtag geworden.

Zur Geschichte und Beurteilung des Schöpfungsberichtes Gen 1 1—2 4a nebst einem Exkurs über Gen 49 8—12 und 22—26.

Von

Georg Beer.

Der Stoff von Gen 1 1—2 4a ist der Hauptsache nach eine babylonische Wandermythe, die u. a., durch einige Züge aus der phönizisch-ägyptischen Kosmogonie bereichert, ihren Weg schließlich auch in die alttestamentliche Literatur gefunden hat[1].

Ist es richtig, daß die Babylonier schon um ca. 2000 v. Chr. einen Schöpfungsmythos hatten[2], welcher der biblischen Erzählung Gen 1 1 ff. stofflich sehr nahesteht, so bot sich für die Israeliten die erste Gelegenheit ihn kennen zu lernen, nach ihrer Einwanderung in Kanaan. Aeltere Vorwellen vorausgesetzt, die aber für die Geschichte des Volkes ziemlich belanglos verliefen, ist die Hauptflut der Israeliten, vertreten insbesondere durch die Rahelstämme, ca. 1200 in Kanaan eingeströmt. Wie bekannt stand das Land in den letzten Jahrhunderten vor der entscheidenden Besiedlung durch Israel unter babylonischem Einfluß, der sich aber im Süden mit ägyptisch-arabischen, im Norden und an der Küste mit hetitischen und mykenischen kreuzte. Es ist möglich, daß zu den Kulturstoffen, die aus Babylonien stammten und in Kanaan damals verbreitet waren, auch eine babylonische Schöpfungsgeschichte gehörte, deren vergeistigtes Nachbild die Erzählung von Gen 1 1—2 4a ist, obwohl den unmittelbaren Nachweis, daß eine solche Geschichte damals wirklich im Umlauf war, noch niemand bis jetzt erbracht hat. Auch der mittelbare Nachweis aus dem AT selbst ist schwer zu führen. Denn von einzelnen Stücken abgesehen, setzt die israelitische Literatur nicht früher als in der Zeit David-Salomos (1000—930) ein, die wie für die Entstehung des Volkes so auch seines Schrifttums erst ein fester Kristallisationspunkt geworden ist. In den ersten Jahrhunderten des

1) Vgl. BUDDE, Biblische Urgeschichte 1883, 473 ff., GUNKEL, Schöpfung und Chaos 1895, HOLZINGER, Genesis 1898, 19 ff., GUNKEL, Genesis[3] 1910, 116 ff., PROCKSCH, Genesis 1913, 434 ff., KÖNIG, Genesis 1919, 174 ff.

2) GRESSMANN-UNGNAD und RANKE, Altorientalische Texte und Bilder 1909 I, 1.

Seßhaftwerdens haben die Israeliten mit ihrer eignen von Feinden ringsum und in der Mitte heftig bedrohten äußeren Existenz noch zu sehr zu ringen gehabt, als daß sie kaum viel mehr als die bloße materielle Kultur des Landes sich aneignen konnten. Die Neigung zur Uebernahme von Mythen und Sagen setzt im allgemeinen ruhigere Zeiten und eine festere Gewöhnung an das Land und seine Bildungsschätze voraus. Wenn also eine dem biblischen Bericht Gen 1 1—2 4a verwandte babylonische Erzählung zur Zeit des Eindringens der Israeliten in Kanaan festgewurzelt war, was aber noch unbewiesen ist, so ist schwer denkbar, daß die eben vom Voll- oder Halbnomadentum zur Seßhaftigkeit übergehenden Eindringlinge sich sofort bildungshungrig auf die von den Babyloniern zu den Kanaanitern verpflanzten Mythen und Sagen gestürzt hätten. Mag da oder dort schon früher in gelehrten Priesterkreisen Israels ein Stück babylonischer Geisteskultur sich eingenistet haben — im großen und ganzen ist Israel von der orientalischen Großkultur tiefer erst in dem David-Salomonischen Zeitalter befruchtet worden, das im Zeichen einer Verschmelzung israelitischer Sonderart und orientalischen Allgemeingeistes stand[1]. David und Salomo hielten Freundschaft mit den Phöniziern II Sam 5 11 1 Kön 5 15 ff und den Hetitern Gen 9 27 II Sam 8 9 1 Kön 10 29. Außerdem war Salomo der Schwiegersohn des Pharao 1 Kön 3 1 und stand in Handelsbeziehung zu Südarabien 1 Kön 10 1 ff 15 und den kleinasiatischen Ländern 1 Kön 10 28. Unter Salomo wurden die letzten kanaanitischen Sippen mit den Israeliten zu einem Volk verbunden Gen 9 25 1 Kön 9 21. Damit war die natürliche Brücke zum Uebergang der bis dahin in Kanaan etwa eingedrungenen oder jetzt neu oder wiederholt einströmenden babylonischen Bildungsstoffe geschlagen. Mit der Erhebung Jahwes zum Landes- und Reichsgott war auch ein Mittel- und Anziehungspunkt für die fremden Mythen geschaffen.

Für die Vertrautheit des vorprophetischen Israel (d. i. des Israel vor zirka 750), wenn auch nicht gleich mit der zusammenhängenden und ausführlichen Geschichte von Gen 1 1 ff, aber doch mit wesentlichen Stücken aus dieser oder einer verwandten Schöpfungsmythe, sprechen folgende Zitate im AT.

Eine älteste, noch aus der Zeit vor David stammende Erwähnung der תהום רבצת תחת d. i. der aus Gen 1 9 10 bekannten unterirdischen Flut, aus der (vgl. auch Gen 1 2 8 2 P) die Meere gespeist werden, würde Gen 49 25 vorliegen, wenn nicht der ganze Abschnitt 49 25–26

1) WELLHAUSEN, Israelitisch-Jüdische Religion [2], in Kultur der Gegenwart I, IV, 1 1909, 18 f.

dem Verdacht unterläge, eine Auffüllung aus dem jüngeren, etwa dem Zeitalter Jerobeams II (783—743) angehörenden Konkurrenzliede Dtn 33 13–16 zu sein. Trifft die Ausführung darüber S. 28 ff zu, dann ist die תהום רבצת תחת Gen 49 25 = Dtn 33 13 ein der תהום רבה Am 7 4 (Gen 7 11 P) gleichzeitiger literarischer Zeuge. Im Zusammenhang damit steht die Anspielung an den auf dem Meeresgrund hausenden Drachen נחש Am 9 3 [1]. Offenbar den gleichen und den Zeitgenossen längst bekannten Mythos wie Am 9 3 benützt Jesaja, wenn er 30 7 das großmaulige Aegypten רַהַב הֵמְשְׁבֶּת [2] nennt, was nur eine etwas andere Benennung des bei der Schöpfung gebändigten Chaosdrachens תהום sein kann. Eine gewisse Parallele zu der תהום ist der אר, der Gen 2 6 (J) aus der Erdtiefe beständig hervorsprudelt.

Von den Fenstern oder Gittern des Himmels ארבת השמים Gen 7 11 8 2 P, durch welche die hinter der רקיע lagernden oberirdischen oder Regenwasser Gen 1 7 zur Erde sich ergießen, redet schon II Kön 7 2. Vgl. auch das שער השמים Gen 28 17 E. Ueber den Regen verfügt Jahwe auch in der 2. Schöpfungsgeschichte Gen 2 5 J und in der aus vorprophetischer Zeit stammenden Rezension der Sintfluterzählung von J [2] Gen 7 4 u. ö. [3]. Und schließlich ist der Regen als der Gehilfe Jahwes schon durch das alte Deboralied Ri 5 4 bekannt. Vgl. auch Am 7 4.

Kräuter und Bäume gelten wie Gen 1 11 f auch Gen 2 5 8 9 J von Jahwe geschaffen. Fruchtbarkeit und Dürre werden Am 4 6 ff Hos 2 10 ff auf ihn zurückgeführt. Bei den 3 Bauernfesten zu Ostern und Pfingsten und im Herbst wird Jahwe öffentlich als Spender der Feld- und Gartenfrüchte Ex 34 18 ff J [2] gefeiert.

Aus der durch LXX aufbewahrten vollständigeren Form des Tempelweihspruchs 1 Kön 8 12 ergibt sich, daß in der Aera Salomos Jahwe wie Gen 1 14 ff als Schöpfer der Gestirne angesehen wurde. Sind doch bereits Ri 5 4 f 20 die Sterne, der Donner und Blitz die Diener und Waffengenossen Jahwes. Gen 19 24 J steht ihm das Feuer zu Gebot. Neben Sturm und Erdbeben ist 1 Kön 19 11 f das Feuer der Vorbote der Gottheit. Durch das Feuer Jahwes wird I Kön 18 38 das Opfer des Elia entzündet. Auch sonst ist das Feuer das Element Jahwes Gen 3 24 J 15 17 J Ex 3 2 f J 13 21 19 18 Ri 6 21 13 20 II Kön 1 10 ff Am 1 4 ff 7 4. Im feurigen Wagen mit feurigen

1) Doch siehe KAUTZSCH, Biblische Theologie des AT 1911, 186. — Mit WELLHAUSEN, GUTHE, MARTI, NOWACK u. a. vermag ich in den kleinen Naturhymnen Am 4 13 5 8 f. 9 5 f. Hos 13 4 LXX keine alten Bestandteile der betreffenden Prophetenbücher zu sehen.

2) Nach bekannter Verbesserung.

3) Vgl. SMEND, Erzählung des Hexateuchs 1912, 23.

Rossen bespannt fährt Elia gen Himmel II Kön 2 11, vgl. auch 6 18. Die Souveränität Jahwes gegenüber der Sonne zeigt sich u. a. auch darin, daß, wenn er will, sie auf seinen Befehl am hellen Tag untergeht Am 8 9; vgl. auch Ex 10 21 Jos 10 12 f. Wo Jahwe im Himmel thronend gedacht ist Gen 11 5 J 19 24 J 21 17 22 11 28 12 Ex 19 18 24 9 I Kön 22 19 Jes 6 1 ff, sind die Gestirne, die Blitze usw. seine Paladine, Boten und Diener. Alle diese himmlischen und sonstigen Mächte in der Welt bilden seine צבאות [1]. Wie die Neumond- und Sabbatfeier den Herrn Jahwe bewegen sollen, den regelmäßigen Mondlauf eintreten zu lassen, so sollen das tägliche Morgen- und Abendopfer im Tempel II Kön 16 15 den Wechsel von Tag und Nacht sichern. Auch Gen 1 14 ff sind die Gestirne die von Elohim eingesetzten Zeitregenten.

Wie Gen 1 20–25 wird Gen 2 19 3 1 die Tierschöpfung der Gottheit zugeschrieben. Seine Herrschaft über die Tiere bekundet Jahwe, wenn er Tierplagen über die Menschen verhängt Ex 7 ff Jes 7 18.

Daß in vorprophetischer Zeit die Menschenschöpfung Gen 1 26 als Werk Jahwes angesehen wurde, beweist nicht bloß Gen 2 7 21 f, sondern auch Ex 4 11 J הלא אנכי יהוה ... מי שם פה לאדם. Wie Gen 1 28 ist auch Gen 16 2 J 20 18 24 2 [2] 29 31 J 30 22 J das Liebes- und Geschlechtsleben der Menschen dem Herrn Jahwe unterstellt und wie Gen 1 29 werden Gen 2 16 den ersten Menschen die Vegetabilien als Nahrung zugewiesen.

Läßt sich aus den obigen Zitaten noch keine zusammenhängende Schöpfungsgeschichte gewinnen, die das genaue Duplikat zu der von P wäre, so sind doch in vorprophetischer Zeit — aus dieser stammen im allgemeinen die angeführten Stellen — gewisse Parallelen zu wesentlichen Zügen und Gedanken der Erzählung von Gen 1 vorhanden. Aber selbst wenn hier allenthalben wichtige Schöpfungswerke im Sinne von P zu dem Gott Israels in Beziehung gesetzt sind, so folgt keineswegs aus der Zusammenschau der verstreuten Einzelzüge, daß sie bereits in ihrer Gesamtheit von dem abgeklärten Monotheismus beherrscht sind, der die Darstellung von P kennzeichnet. Denn der hohe Gottesbegriff von Gen 1 ist erst eine Frucht der denkwürdigen Geistesbewegung, die seit zirka 750 mit Amos und Hosea im Nordreich, und mit Jesaja und Micha im Südreich einsetzte, um dann in Jeremia, Hesekiel und Deuterojesaja ihren Gipfel zu erreichen.

1) Gen 2 1 ויכלו השמים והארץ וכל־צבאם scheint an den Gottesnamen אלהי צבאות anzuspielen.

2) Der Sinn der Zeremonie Gen 24 2 kann nur sein, daß der Knecht seine eignen Nachkommen verflucht, wenn er für den Herrensohn nicht die rechte Frau aussucht und für die würdige Nachkommenschaft des Patriarchen sorgt. Dann leistet aber der Knecht den Schwur bei dem eigenen Glied, nicht dem Abrahams. Ebenso ist Gen 47 29 zu deuten.

Jene aus den mitgeteilten Texten rekonstruierbare Schöpfungsgeschichte wird weit krauser, bunter und heidnischartiger im Material gewesen sein, als der jetzige Text von P, der trotz aller Veredlung durch den fortgeschrittenen Monotheismus doch noch gewisse, allerdings mehr nur dem Forscherauge erkennbare heidnische Reste beibehalten hat[1]. Ihrer ganzen Haltung nach wird jene Erzählung weit mehr der 2. Schöpfungsgeschichte Gen 2 4 ff verwandt gewesen sein. Denn obwohl letztere bereits Jahwe (Elohim) zum Mittelpunkt hat, ist sie nach allgemeinem Dafürhalten mythologischer als die Parallele Gen 1[2]. Unbestritten gehört Gen 2—3 zu dem vorprophetischen Schrifttum und ist älter als Gen 1.

Ja die Schöpfungsgeschichte von P ist vielfach eine bewußte Korrektur zu Gen 2 f[3].

So entstehen die Pflanzen und Tiere nicht wie Gen 2 8 f 16 zwischen der Erschaffung von Mann und Weib, sondern vor der Menschenschöpfung 1 11 ff 20—25. Auch wird der Urmensch nicht wie Gen 2 21 als Mann-Weib, sondern als Mann und Weib 1 27 geschaffen. Weiter fehlt der stark heidnische Zug, daß die Tiere 2 20 versuchsweise dem Menschen als Gefährten zugeführt werden. Nicht der Mensch gibt den Tieren die Namen 2 14 f, sondern die Gottheit selbst 1 20 ff und ebenso verfährt sie bei den übrigen Kreaturen. Gen 2 16 3 1 ff ist die Erkenntnis von Gut und Böse d. h. die Kultur den Menschen verboten, während sie Gen 1 26 von vornherein gerade dafür bestimmt sind. Zum Erkennen gehört auch das ידע אשה Gen 4 1[4]. Müssen Gen 3 die beiden Menschenkinder erst durch einen Fehltritt ihr Geschlecht entdecken, so werden Gen 1 28 Mann und Weib von Elohim selbst für den ehelichen Verkehr durch ein besonderes Segenswort befähigt. Gen 3 16 wird das Mutterwerden verflucht! Jedoch Gen 2 23 f sind Mann und Weib von uran zur Ehe bestimmt und ist das erste Wort des Mannes ein Liebeslied! Darum ist aber auch

1) Hieher gehört z. B. alles, was Gen 1 2 über den Zustand der Welt vor der Schöpfung aussagt; ferner das göttliche Schaffen (עשה) 1 7 16 25 26, die Gestirne als Herrscher vorgestellt 1 16 18; der Plural נעשה 1 26; die Erschaffung des Menschen nach göttlichem צלם und דמות 1 26 — wer war das Modell für die Frau? — das Ausruhen Elohims nach getaner Arbeit 2 2.

2) Man denke nur an die Menschenschöpfung als Töpferarbeit betrachtet, das mißlungene Experiment der Erschaffung der Tiere, der Urmensch androgyn, das Paradies oder der Gottesgarten, die zwei Wunderbäume, der Erkenntnis- und der Lebensbaum, deren Früchte den Göttern selbst Wissen und Unsterblichkeit vermitteln, die redende Schlange, die im Garten lustwandelnde Gottheit, die Keruben und das Flammenschwert!

3) Vgl. BUDDE, Biblische Urgeschichte 469.

4) D. i. die Frau schmecken (Cnt 4 10 ff 5 1 6 11 7 14), wie *sapiens* und *savoir* von *sapere* stammt.

Gen 2 16 f 3 1 ff aus einer anderen Quelle als 2 18—24. Ist doch auch Gen 2 20 der Mann überaus klug: er gibt den Tieren die Namen — Gen 3 1 ff ist er einfältig und als unreifer Knabe gedacht und ganz am Gängelbande des sinnlich und geistig regsameren weiblichen Teiles. Gen 2—3 ist das Paradies der ursprüngliche Aufenthaltsort der ersten Menschen — Gen 1 befinden sie sich sofort auf der nüchternen Erde, auf welche sie 3 23 f erst nach der Vertreibung aus dem Zaubergarten versetzt werden. Gen 3 17 wird die Erde verflucht — Gen 1 31 ist alles von Elohim Geschaffene טוב מאוד. Nach P ist der Tod für die Menschen etwas ganz Natürliches, vgl. 5 5 ff (P) das wiederholte וימת, nach Gen 3 22 ist ihnen, nachdem sie das »Wissen« erlangt haben, die Unsterblichkeit, das letzte Vorrecht der Olympier, durch Götterneid versagt.

Die Unterschiede zwischen Gen 1 und Gen 2 f können m. E. nur bewußte Abweichungen eines jüngeren Erzählers von einem älteren Konkurrenten sein, den er verbessern und ersetzen will, um so mehr, da sie als Beeinflussungen durch eine nüchternere Denkweise begreifbar sind. Ihr sind u. a. der androgyne Urmensch, die redende Schlange, die Idee vom Götterneid, die Gottesflüche und das Paradies mit den Wunderbäumen zum Opfer gefallen. Daß P gleichwohl den Mythos vom uranfänglichen Gottesgarten kennt, verrät er durch das Speisegebot Gen 1 29. Denn die Zuweisung der Pflanzenkost und der Baumfrüchte an die Menschen ist nur als Nachhall aus dem Mythos vom goldenen Zeitalter begreifbar, als das Paradies noch auf Erden war, und Menschen und Tiere noch von Pflanzen und Früchten sich nährten 2 16 3 1 Jes 11 6 f. Und wenn der Urmensch Gen 2 19 den Tieren die Namen gibt und damit seine Ueberlegenheit über die Tiere bekundet, so hat P auch diesem Zug Gen 1 28 Rechnung getragen, damit sich aber einen Widerspruch mit seinem eignen Bericht geschaffen. Denn zum »herrschen« über die Tiere gehört, daß der Mensch sie nicht bloß für sich arbeiten läßt, sondern daß er sich auch von ihnen kleidet und ernährt, was gegen das Speisegebot 1 29 ist[1].

Wie schon angedeutet (S. 24) ist Gen 2—3 nicht einheitlich. Näher sind hier die Quellen J^1 und J^2 zusammengeflossen. J^1, nicht wie J^2 für die Urzeit den Gottesnamen אלהים verwendend — vgl. 4 26 —, sondern יהוה, erzählt von der Entstehung des Nomaden aus עפר 2 7 3 19b, J^2 von der des Bauern aus אדמה 2 7 3 19a[2]. Aus dem

1) Vgl. GUNKEL, Genesis[3] 114.

2) Vgl. SMEND, Erzählung des Hexateuchs 18 ff. — MEINHOLD, Einführung in das alte Testament 1919, 104 ff. — Die אֲדָמָה, von welcher der אָדָם stammt, ist näher die »Roterde«, vgl. אָדֹם »rot« und im Neuhebräischen אֲדָמָה Mischna Sabbat 8 5 »rote Masse, Lack zum Siegeln«.

Verhalten von P zu Gen 2—3 folgt, daß er zwar J^1 und J^2 kennt, aber weniger als Positiv als vielfach vielmehr als Negativ für seine eigne Darstellung verwendet, für die er selbst eine babylonische, von ihm ihres heidnischen Gewandes entkleidete Schöpfungsmythe benützt. Während P die Schöpfungsgeschichten von J^1 und J^2 nicht als unmittelbares Vorbild sondern nur einzelne Züge daraus teils zustimmend, teils ablehnend für seine Darstellung verwendet hat[1], ist möglich, daß er sich der aus den Anspielungen in anderen vorprophetischen Texten wiederherstellbaren, J^1 und J^2 dem Geiste nach verwandten, im Einzelmaterial aber immerhin verschiedenen, im Grunde babylonischen Erzählung als Unterlage für Gen 1 bediente. Ob E seinem Werk einen kosmogonischen, P etwa bekannten Vorbau gegeben hat, bleibt unsicher. Selbstverständlich kann jener Stoff von Neuem in der Zeit zwischen 750—600 aus dem Zweistromland nach Kanaan herübergewandert sein[2]. Mit den mesopotamischen Heeren kam östliche Kultur aller Art nach dem Westen, der in den Zeiten des Friedens in regem, den Austausch der Geistesinteressen vermittelnden Handelsverkehr stand. Ihren Höhepunkt erreichte die Durchdringung Kanaans mit östlichen Kulturelementen in dem synkretistischen Zeitalter Manasses ca. 690—640.

Solange aber ältere schriftliche von P für Gen 1 benützte Vorlagen sich nicht nachweisen lassen, sondern nur mit einer 2—500 Jahre alten mündlichen Ueberlieferung als Quelle des Schöpfungsberichtes von P gerechnet werden muß, hat die Annahme die größere Wahrscheinlichkeit für sich, daß in der Zeit der Verpflanzung Israels nach Babylonien seit dem Exil die babylonische Kosmogonie von Neuem und unmittelbar ihren Reiz auf die führenden geistigen Kreise der Deportierten ausgeübt hat. Wie bei aller Abschließung gegen das Heidentum die Juden vieles aus der fremden Kultur entlehnten und der eignen Kultur anpaßten, z. B. seit dem Exil den babylonischen Kalender übernahmen, oder wie die Beispiele Hesekiels und Sacharjas lehren, wichtige babylonische Mythologumena sich aneigneten, oder von den Persern u. a. die Auferstehungshoffnung, das Purimfest und den Satansglauben annahmen und selbst als der Gegen-

1) Nach BUDDE, Geschichte der althebräischen Literatur ² 1909, 102 wäre die von dem Rahmen des Sechstagewerkes befreite Erzählung Gen 1 die Schöpfungsgeschichte von J^2, was ich nach den obigen Ausführungen nicht für richtig halten kann.

2) Vgl. BUDDE, Urgeschichte 516 und die Uebersicht über die verschiedenen Ansichten, wann der Stoff Gen 1 den Israeliten bekannt wurde, bei GUNKEL, Schöpfung und Chaos 4. Daß ca. 300 v. Chr. noch die alten babylonischen Mythen und Sagen lebendig waren, wenn auch allerlei Varianten sich ausgebildet hatten, lehren die bekannten Mitteilungen aus Berosus.

satz zu den verhaßten Gojim in der griechisch-römischen Zeit sich immer mehr zuspitzte, stärkste Anleihen bei der fremden Zivilisation machten — die von S. KRAUSS gesammelten griechischen und lateinischen Lehnwörter in Talmud, Midrasch und Targum 1898/9 und seine Talmudische Archaeologie 1910—12 reden allein Bände! —, so kann auch von den Gruppen Intellektueller, aus denen P stammt, die Gen 1 zugrunde liegende babylonische Schöpfungsfabel aufgegriffen worden sein.

Wenn auch P bei der Verarbeitung des fremden Stoffes in monotheistischem Sinn vielleicht Vorläufer gehabt hat, so blieb doch für ihn noch genug zu tun übrig, um aus der bunten heidnischen Mythe die durch ihre Schlichtheit und Eintönigkeit ewig eindrucksvoll bleibende Erzählung Gen 1 zu schaffen. Von der Titanomachie, die den babylonischen Schöpfungsbericht einleitet, ist in Gen 1 nur noch eine leise Spur zu finden[1]. Subjekt der Schöpfung in Gen 1 ist der ewige, selbst ungeschaffene vor der Welt daseiende Gott, zu dem sich Israel bekennt (Ps 90 1 f). Ist die Ausscheidung der mit der Weltentstehung verknüpften Götterdämmerung nicht erst das Werk P's, sondern anderer, so würde sie doch ganz dem transzendenten Gottesbegriff entsprechen, dem auch sonst P huldigt, und damit das geistige Eigentum P's sein[2].

Auf P selbst geht vor allem zurück die Einstellung der Schöpfungswerke in den Rahmen des 6-Tagewerks. Für diesen Zweck hat P die 10 Werke 1. Licht (1 3), 2. Himmel (v. 6), 3. Meere, 4. Trockenes (v. 9), 5. Flora (v. 11), 6. Himmelskörper (v. 14), 7. Fische, 8. Vögel (v. 20), 9. Landtiere (v. 24) und 10. Menschen (v. 26) so geordnet, daß er je 5 Werke auf je 3 Tage verteilte: Nr. 1 und 2 auf den 1. und 2. Tag, 3—5 auf den 3., 6 auf den 4., 7—8 auf den 5. und 9 und 10 auf den 6. Tag[3].

Wie von den 6 Werktagen der Woche der Sabbat nicht zu trennen ist, so gehört auch die Sabbatperikope Gen 2 1—3 zu dem Schöpfungsbericht von P, mag auch immerhin das zweimalige Verb כלה : 2 1 ויכלו und 2 2 ויכל auffallen und das ויקדש 2 3 bedenklich bleiben.

1) Vgl. GUNKEL, Genesis[3] 121.

2) Vgl. KAUTZSCH, Biblische Theologie des AT 329 f.

3) Seit ILGEN (1798) redet man gewöhnlich von 8 Schöpfungswerken — so selbst noch die neusten Forscher z. B. GUNKEL, Genesis[3] 118 und KÖNIG, Genesis 172. In Wirklichkeit sind es aber 10 Werke. Nachträglich sehe ich, daß auch DUHM, Israels Propheten 1916, 388 zehn Werke herausgerechnet hat, wie schon in seinem Vortrag, Kosmologie und Religion, Basel 1892, 25, worauf mich Herr Kollege MARTI freundlichst aufmerksam macht. Vgl. auch KITTEL, Geschichte des Volkes Israel I[3] 1916, 319 Anm. 11. Woher P die 10-Zahl hat, weiß genauer niemand anzugeben.

Denn abgesehen von dem andersartigen קדשה Gen 38 21 22 ist ויקדש Gen 2 3 die einzige Stelle, wo der Stamm קדש in der ganzen Genesis vorkommt[1]. Grade die Krönung des Schöpfungswerkes durch den Sabbat unterstützt die Ableitung des Schöpfungsberichtes von P aus der exilischen bzw. nachexilischen Zeit. Denn der Sabbat hat seine überragende Bedeutung für den Festkalender Israels erst seit dem Exil erhalten[2].

Gen 1 gehört so hinein in die Zeit, da Deuterojesaja verkündet, daß Jahwe Israels Gott, der Schöpfer aller Welt ist. In gleicher Weise verbinden sich in Gen 1 1—2 3 Universalismus und Nationalismus: Elohim der Bildner und Ordner des Universums, ist der Begründer des jüdischen Sabbat. In den Rahmen der damaligen Weltkultur gestellt ist Gen 1 gleichzeitig der kosmologischen Periode der griechischen Philosophie[3]. Ja Gen 1 ist geradezu zu beurteilen als ein Dokument der jüdischen Beteiligung an jenen damals die ganze Oekumene bewegenden naturwissenschaftlichen Fragen. Wie die Religion Israels durch die Uebernahme der babylonischen Urmythen erweitert und vertieft worden ist, so hat umgekehrt schließlich der israelitisch-jüdische Geist jene Stoffe veredelt.

Was das Ende der ganzen religiösen Entwicklung Israels und des Judentums gewesen ist: die Herausstellung des über Raum, Zeit und Person erhabenen Weltgottes, der doch in einem Sonderverhältnis zu seinem Volk bleibt, ein Kompromiß zwischen der von den Propheten angebahnten Weltreligion und der Volksreligion, das ist in Gen 1 an den Anfang der heiligen Bücherei des Judentums gestellt und damit zum Ausgangspunkt der Religion der Bibel gemacht. Das ist vom Standpunkt des Historikers aus ein bedauerlicher Irrtum, der für die wissenschaftliche Erforschung der Religion Israels, insbesondere ihrer Uranfänge für lange Zeiträume ein Hindernis gewesen ist. Es ist aber auch ein Menetekel, in den einfachsten und ältesten Regungen des religiösen Lebens Israels, oder allgemeiner gewertet: in der primitivsten Religion, die nach oben und zum Licht drängenden Keime und Kräfte zu übersehen.

Exkurs zu Gen 49 8—12 und 22—26.

Wird zunächst von dem umstrittenen Vers Gen 49 10 abgesehen, so hat der jetzige Wortlaut des ganzen Gedichtes zwei Spitzen, die sich nicht miteinander vertragen. Herrscher über die Brüder kann nicht zugleich Juda — 49 8 ישתחוו לך בני אביך und Josef

1) Vgl. SIEVERS, Metrische Studien II, 237.

2) Vgl. BUDDE bei KAUTZSCH, Heilige Schrift des AT[3] 1909, 647, 653.

3) WINDELBAND, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[3] 1910, 23.

sein — 49 26 נזיר אחיו. Auch wenn man נזיר nicht »der Fürst« oder »der Gekrönte« (Pesch.), sondern »der Geweihte« übersetzt, verbleibt Josef die Führerrolle unter den Brüdern. Denn als Geweihter ist Josef der Vorkämpfer oder Führer, was eben 49 8 ff Juda sein soll. Nun ist aber nach der ganzen Anlage des Gedichtes Juda als Erbfolger der älteren und von Jakob 49 3—7 verfluchten Stämme Ruben, Simeon und Levi der Obmann der Brüder. Das ist der Stamm Juda durch David und Salomo geworden und darauf zielt der Text 49 8—12 abzüglich 49 10. Dann muß aber Josef als Führerstamm 49 25—26 weichen. Da Josef in Dtn 33 der unbestrittene Herrscher über die Brüder ist und nach allgemeinem Zugeständnis Dtn 33 jüngere Zeitverhältnisse widerspiegelt als Gen 49, so ist Gen 49 25—26 aus Dtn 33 ergänzt und zwar ist Gen 49 25—26 aus Dtn 33 13—16 aufgefüllt. Erst durch die Einarbeitung Gen 49 25—26 ist der Josefspruch 49 22—26 länger als die übrigen Sprüche geworden. Die Verse 25 und 26 lassen sich wegnehmen, ohne daß für Josef etwas entbehrt würde, immer unter der Voraussetzung, daß die Hegemonie Judas 49 8—12 noch besteht. Der verbleibende Rest 49 22—24 zollt der kriegerischen Tüchtigkeit Josefs, näher Efraims — 49 22 בן פרת — in den Eroberungskämpfen der Richterzeit volle Anerkennung.

Der Einschub Gen 49 25—26 hat den weiteren Einschub oder die Zusatzdichtung 49 10 notwendig gemacht, wodurch dem gegenwärtigen Wortlaut des Gedichtes die Einheitlichkeit gewahrt ist. Der Führung Judas wird durch die bekannten Worte 49 10 ein Ziel gesetzt

לא־יָסוּר שֵׁבֶט מִיהוּדָה ‖ וּמְחֹקֵק מִבֵּין רַגְלָיו
עַד כִּי־יָבֹא[1] שִׁילֹה ‖ וְלוֹ יִקְּהַת עַמִּים

»Nicht wird weichen das Szepter von Juda,
noch der Herrscherstab zwischen seinen Füßen,
bis daß der kommt, dem er bestimmt ist
und ihm der Gehorsam der Stämme (oder der Völker) zuteil wird.«

Mit Judas Obergewalt ging es bekanntlich zu Ende durch die von dem Efraimiten Jerobeam I geleitete Revolution, welche zur Gründung und Vorherrschaft des Nordreiches führte. Seitdem stand Josef an der Spitze der Brüder. Gen 49 10 hat also den Sinn: Juda behält sein Herrscheramt, bis es an Josef übergeht und damit ist die Verbindung mit 49 22—26 hergestellt. Der Text trägt den durch die Ereignisse nach Salomos Tode (I Kön 11 29 ff 22 2 II Kön 3 7 8 28 9 16 14 8 16 5) sich herausbildenden politischen Verhältnissen Rechnung und ist eine gewisse Parallele zu Gen 37, einem Kapitel, das dartun will, wie dem Lieblingsohn Jakobs, Josef, schon in frühster Jugend durch den von dem Vater selbst verfertigten Herrenrock 37 3 und durch den doppelten und darum um so sicherer sich erfüllenden Traum 37 5 ff die Königswürde vorausbestimmt worden ist. Da Ri 5 18 der Stamm Sebulon ein עם heißt und עמים Gen 28 3 48 4 Dtn 33 3 von den Stämmen Israels gebraucht wird, so können auch Gen 49 10 die עמים die Bruderstämme sein. Indessen kann עמים hier auch auf »Völker« gedeutet werden; ist doch Dtn 33 17 Josef ein Besieger und somit ein Beherrscher der עמים

Gen 49 10 im Rahmen des ursprünglichen Judaspruches begreifen wollen, heißt dem Dichter eine starke Gedankenlosigkeit und Unhöflichkeit zutrauen. Soeben hat er die von niemandem anzutastende Machtstellung Judas 49 8 und 9 und den Reichtum seines Gebietes an Wein und Milch als Lohn und Quell seiner kriegerischen Tüchtigkeit 49 11 und 12 mit hochtönenden Worten gefeiert, um im gleichen Atemzug 49 10 die Hauptsache nicht bloß abzuschwächen, sondern ganz wegzunehmen.

1) Zum Text vgl. KITTEL, Biblia Hebraica.

Auch die »messianische« Auslegung, für die übrigens die geheimnisvolle Anspielung Hes 21 32 die für uns älteste kontrollierbare Stütze ist, vermag Gen 49 10 nicht als originalen Bestandteil von 49 8—12 zu retten. Denn durch das Auftreten des Idealherrschers würde Juda seines Ruhmestitels 49 8 und 9 verlustig gehen und der messianische König würde in einen merkwürdigen Gegensatz zu dem König aus Juda treten und obendrein ein Konkurrent Josefs, des נזיר אחיו 49 26 sein. Die Erwartung des herrlichen Zukunftskönigs im AT hat ihre natürliche Unterlage erst, als das historische Königtum Israels gestürzt war, vgl. z. B. Am 9 11 Hos 4 5 Jes 9 1 11 1. Wie das ganze ursprüngliche politische Gedicht Gen 49 ein vaticinium ex eventu ist, genau so wie die Noahsprüche Gen 9 25 ff, die Verheißungen an die Erzväter 12 2 f u. ö., die Isaakworte 27 27 ff oder die Bileamsprüche Num 24 3 ff, so hält sich auch der eingeschobene Spruch Gen 49 10 in dem gleichen literarischen Genre: er ist eine Angleichung an den späteren geschichtlichen Verlauf und trägt Rechnung dem Uebergang der Vorherrschaft von Juda an Josef, die durch Jakob, den Stammvater Israels vorausgesehen und vorausbestimmt worden ist.

Dtn 33 13—17 ist am verständlichsten aus der Zeit hochfliegendsten Nationalismus, der sich an den Siegen Jerobeams II über die Aramäer entzündete und von einem Amos 5 14 6 1 13 vergeblich gedämpft wurde.

Zur Datierung der Damaskus-Schrift.

Von

Alfred Bertholet.

Da mich der Empfänger dieser Festschrift seinerzeit freundlichst aufgefordert hat, zu seiner Geschichte der althebräischen Literatur die Apokryphen und Pseudepigraphen zu bearbeiten, so sei mir gestattet, an dieser Stelle ein paar Bemerkungen zu einer Schrift zu äußern, die, ohne selber streng genommen ein Apokryphon oder Pseudepigraphon zu sein, in den Kreis jener Schriften hätte mitaufgenommen werden müssen, wenn sie damals schon bekannt gewesen wäre. Es handelt sich um die 1910 von SCHECHTER in Kairo entdeckten Fragmente einer damaszenischen Gemeindeschrift. Durch ihre Behandlung in den Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften (1919, Philol.-hist. Klasse Nr. 9) hat sich EDUARD MEYER das Verdienst erworben, sie erneut in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Diskussion gerückt und ihr Verständnis in wesentlichen Punkten gefördert zu haben. Vor allem betont er wieder mit Nachdruck ihre innere Verwandtschaft mit den Testamenten der 12 Patriarchen, mit dem Jubiläenbuch, das ausdrücklich in ihr zitiert wird, und mit gewissen Teilen des Henochbuches und zieht daraus den berechtigten Schluß, daß die Entstehungszeit der Damaskus-Schrift nicht zu trennen sei von der Zeit, in der die genannten Schriften entstanden sind.

Damit fällt endgültig die Berechtigung fort, die Damaskus-Schrift in so späte Zeit wie das 7. Jahrhundert n. Chr. zu datieren, aus welchem man sie als Schrift der durch den Karäer Kirkisani uns bekannten Sekte der Zadokiden zum Teil glaubte herleiten zu können (vgl. z. B. BOUSSET in ThR 1918, S. 54 ff.). Schon ihren Stifter Zadok in unserer Schrift finden zu wollen, scheint in der Tat ein Mißgriff zu sein. Wo sein Name darin erscheint, handelt es sich, wie EDUARD MEYER (S. 5) mit Recht erkannt hat, um Zadok den Ahnherrn der Priestergeschlechter aus der Zeit Davids ganz wie bei Hesekiel oder

in der Chronik. Und wenn Kirkisani vom Sektenstifter Zadok berichtet, daß er die Rabbaniten, d. h. die pharisäische Partei angegriffen habe, so ist, wie Eduard Meyer ebenfalls richtig gesehen hat, die Meinung, als richte sich die Polemik der Damaskus-Schrift gegen die Pharisäer, die Umkehrung des Richtigen (vgl. z. B. auch Gressmann in ZDMG 66 [1912], S. 492). Das Gewicht, das in ihr auf Gesetzlichkeit gelegt wird, geht deutlich genug aus den Reinheitsvorschriften und namentlich den Sabbatgeboten hervor, und wenn sich dabei in Kleinigkeiten einmal eine Abweichung von der sonst als pharisäisch bezeugten Praxis ergeben sollte (was übrigens bei der Dunkelheit des Textes keineswegs in jedem Falle feststeht), so ist daraus um so weniger Kapital zu schlagen, als die Bezeugung solcher Praxis möglicherweise um Jahrhunderte von unserer Schrift abliegt und die Behandlung kasuistischer Gesetzesfragen naturgemäß Schwankungen unterworfen war, wie denn auch nach Ausweis der Mischna Gesetzesautoritäten, die im Prinzip auf demselben Standpunkt standen, in der Beurteilung von Einzelfragen immer wieder voneinander abwichen.

Aber in einem wesentlichen Punkt hat man, wenn ich recht sehe, über Eduard Meyers Ergebnisse hinauszugehen. Er meint, die Gründung der neuen Gemeinde, ihr Auszug aus Jerusalem und die Abfassung der Mahnrede und des Gesetzbuches falle kurz vor das Jahr 170/69, in dem Antiochus Epiphanes zum ersten Male entscheidend in Jerusalem eingriff (S. 62). Das heißt, daß er die Abfassung unserer Schrift in unmittelbare Nähe der Gründung der Gemeinde rückt. Aber dem steht entgegen, daß man aus der Schrift selber über die Geschichte der Gemeinde allerhand erfährt, was entschieden widerrät, alles in dieser Weise auf eine Fläche zu bringen. 390 Jahre, nachdem Gott Israel in die Hand Nebukadnezars gegeben hat, nimmt er sich seiner an und läßt aus Israel und Aaron (d. h. aus Laien- und Priesterkreisen) die »Wurzel der Pflanzung« erstehen (1 5 ff). Damit scheint auf die eigentliche Gründung der Gemeinde hingewiesen zu sein. Aber ihre Anfänge sind nicht ihre Höhepunkte: »Sie wurden wie Blinde und nach dem Wege Tastende 20 Jahre lang; da merkte Gott auf ihre Taten, daß sie ihn aus ungeteiltem Herzen suchten, und ließ ihnen erstehen einen Lehrer der Gerechtigkeit« (1 9 ff). Aber die Schrift kennt auch schon seinen Tod (19 35), »und von der Zeit, da heimberufen wurde der Lehrer des Einzigen bis zur Vernichtung aller Kriegsleute, welche mit dem Mann der Lüge auszogen, sind ungefähr 40 Jahre« (20 14 f). Wie viele von diesen 40 Jahren schon verflossen sind, wie viele noch der Zukunft

angehören, steht freilich dahin. Ich sehe aber keinerlei Grund, die Zahl 20 wie schon die 390 mit EDUARD MEYER als Glossen auszuscheiden, ohne daß man darum diese Zahlen mathematisch genau zu nehmen hätte. 20 als Hälfte der typischen 40-Zahl mag als runde Zahl gedacht sein; die 390-Zahl stammt wohl sicher aus Hes 4 5 als Zahl der Drangsalszeit und braucht nicht, wie SCHECHTER wollte, in 490 (= 70 Jahrwochen) verändert zu werden.

Aber wie es sich damit im einzelnen auch verhalten mag, das Genannte dürfte schon hinlänglich beweisen, daß von der Gründung der Gemeinde die Abfassung der Schrift abzurücken ist, und zu ihrer Datierung mögen im folgenden einige Vermutungen geäußert sein.

Sie kennt einen »Mann der Lüge«, mit dem Kriegsleute ausziehen (20 14 f), einen »Mann des Spottes, der über Israel Wasser der Lüge träufelte« (1 14 f). CHARLES sieht in ihm Herodes den Großen, weil er in dem »von Aaron und Israel« kommenden Messias seltsamerweise Alexander oder Aristobul, einen der Söhne des Herodes, welcher Israel, und der Mariamne, welche als Hasmonäerin Aaron vertreten soll, glaubt vermuten zu dürfen (The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T. 1913, S. 788). Aber natürlich könnte man bei dem als Mann der Lüge und des Spottes Gekennzeichneten auch an Alexander Jannaeus denken, dessen fromme Gegner ihre Widersacher gerne der Lüge und Wortverdrehung zeihen (vgl. Hen 94 5 98 15 99 2 104 9 f 108 6). Auf ihn, den gewalttätigen Eroberer, könnte auch gemünzt sein, daß unsere Schrift die Gegner mit Vorliebe »Grenzverrücker« nennt (1 16 5 20 19 15 f.). Daß ferner das Leben der Gerechten angetastet werde (1 20 f), fände seine Begründung z. B. in JOSEPHUS Ant. XIII 14 2 (vgl. B. J. I 4 6), wonach Alexander Jannaeus gegen 800 der ihm feindlich gesinnten d. h. pharisäischen Juden ans Kreuz schlagen ließ. Wenn es heißt, daß er unterdessen mit seinen Buhlerinnen am Gelage gesessen habe, so würde dazu nicht übel stimmen der Nachdruck, mit dem sich unsere Schrift gegen alle Hurerei als eines der drei Netze Beliars wendet (vgl. 4 15 ff), überhaupt ihre starke Hervorhebung der strengen Monogamie als der gottgewollten Ordnung (4 20 f 5 1 ff).

Ich gebe zu, das alles sind Züge so allgemeiner Natur, daß sie an sich auf irgend einen Genuß- oder Profanmenschen gehen könnten. Vielleicht aber läßt sich Bestimmteres nennen. Da bildet denn einen Hauptanstoß für den Verfasser die Verquickung des unsaubern geschlechtlichen Gebahrens des Gegners mit seinem heiligen Dienst. »Sie entweihten das Heiligtum, insofern sie nicht dem Gesetz entsprechend den Unterschied machen und mit der Menstruierenden

zusammenliegen« (5 6 f). Auffällig ist hier die Uebereinstimmung mit Ps Sal 8 12: »Sie betraten des Herrn Altar nach jeder Verunreinigung, und in Blutfluß verunreinigten sie das Opfer wie gemeines Fleisch.« Nun ist die Exegese der salomonischen Psalmen in diesem Punkt so gut wie unbestritten: gerichtet sind sie gegen die Sadduzäer und den hasmonäischen Priesteradel [1], zum Teil haben sie wohl geradezu Alexander Jannaeus im Auge.

Vorab aber mache ich auf zwei Punkte aufmerksam. So gut wie unerklärt ist bis heute die auffällige Bezeichnung der Gegner als »Wand-Erbauer« (4 19 8 12 18 19 24 f 31); denn die Deutung auf den »Zaun der παράδοσις« [2], der in Pirke Aboth 1 1 übrigens סְיָג und nicht wie in unserer Schrift חוץ (bzw. חיץ) heißt, ist bei einem Verfasser, der, wie bereits erwähnt, selber im Stil der Pharisäer die Gesetzesvorschriften weit ausbaut, eine Unmöglichkeit. Nun liest man Josephus Ant. XIII 13 5, wie Alexander Jannaeus aus Aerger über das bekannte Vorkommnis am Laubhüttenfest, wo die Frommen ihrem Widerwillen gegen ihn einmal die Zügel schießen ließen, eine hölzerne Wand (δρύφακτον ξύλινον) um Altar und Tempel bis an den Raum, den nur die Priester betreten durften, habe errichten lassen, um sich so das Volk vom Leibe zu halten. Sollte nicht hier der Schlüssel zum Verständnis des Ausdruckes der »Wand-Erbauer« liegen, mit dem die Gottlosen dem Verfasser ein für allemal gebrandmarkt erscheinen mochten? — Und selbst für die Hedschra der Gemeinde nach Damaskus könnte die Regierungszeit des Alexander Jannaeus den besondern Anhaltspunkt bieten. Nach dem Racheakt der Hinrichtung von 800 Juden, von dem im obigen die Rede war, flohen, wie Josephus Ant. XIII 14 2 (= B.J. I 4 6) berichtet, etwa 8000 bei Nacht und blieben, solange Alexander lebte, auf der Flucht. Das wäre nach dem Jahre 88. Noch würde sich, daß sich ein Teil von ihnen nach Damaskus begab, aus den politischen Verhältnissen der Zeit unschwer begreifen lassen. Damaskus stand bis 88 unter der Herrschaft des Demetrius Eukärus; dann folgte der Kampf der beiden feindlichen Brüder Antiochus XII. und Philippus um die Stadt. Sie fiel nach Wechselfällen Antiochus zu; der aber verlor sie an den Araberkönig Aretas. Mit allen dreien, Demetrius Eukärus, Antiochus XII. und Aretas, stand Alexander Jannaeus auf Kriegsfuß,

1) Diese Erklärung sucht freilich Skat Hoffmeyer, Den apokryfe og pseudepigrafe Litteraturs Stilling til Partidannelserne i den palaestinensiske Sénjødedom 1918, S. 112 ff. einzuschränken.

2) So zuletzt noch Skat Hoffmeyer, a. a. O., S. 133 f.

so daß es nahe genug lag, wenn Leute, die vor Alexander flohen, bei einem von ihnen ihre Zuflucht fanden.

Heißt das zusammengenommen, daß unsere Schrift unter Alexander Jannaeus anzusetzen sei? Man könnte wohl diesen Schluß aus 20 14 f ziehen wollen, wo von Kriegsleuten die Rede ist, die mit dem Mann der Lüge ungefähr 40 Jahre ausziehen. Es ließe sich nämlich denken, die Worte seien, da Alexander Jannaeus weniger als 40 Jahre regiert hat, von jemandem geschrieben, der seinen Tod noch nicht erlebt, aber ihm eine Regierung von der üblichen Zeitdauer einer Generation (vgl. die 40 Jahre der Richtergenerationen) zugemessen habe. Wenn nur eben die 40-Zahl nicht eine so viel gebrauchte typische Zahl wäre, so daß aus ihr für eine Datierung vielleicht überhaupt nichts zu gewinnen ist! Der Verfasser weiß von Leuten, die seit dem Auszug nach Damaskus wieder abgefallen sind (19 34). Dabei hat man vielleicht an Elemente zu denken, die beim Umschwung der Dinge nach Alexanders Tod — bekanntlich soll auf seinen Rat hin seine Gemahlin und Thronnachfolgerin Alexandra mit den Pharisäern ihren Frieden geschlossen haben — sich zur Rückkehr nach Jerusalem bewegen ließen, wie sie ja auch von Josephus (l. c.) vorausgesetzt wird, während die Strengern in diesem Friedensschluß mit dem Königshof nur einen Abfall von der guten Sache sehen mochten. Würde, falls das zuträfe, unsere Schrift frühestens der Zeit Alexandras (76—67) zuzuweisen sein, so hätte man möglicherweise noch einen Schritt weiter zu gehen: Es heißt 8 9 ff: »Drachengeifer ist ihr (der Gottlosen) Wein und furchtbares Otterngift« (vgl. Dtn 32 33). »Die Drachen, das sind die Könige der Völker, und ihr Wein, das ist ihr Wandel. Otterngift ist das Haupt« (Wortspiel mit יון!) »der Könige von Jawan, das kommt, um an ihnen Rache zu üben«. Nun ist zwar leider ganz unklar, wen der Verfasser mit diesem König von Jawan meint; ich hielte aber nicht für unmöglich, daß in apokalyptischer Sprache der Ausdruck von einem Römer gebraucht würde, so daß er auf Pompejus ginge, der bekanntlich auch im 2. salomonischen Psalm als Drache geschildert wird (v. 25). Gerade wenn der Verfasser in Damaskus schrieb, konnte er Pompejus um so eher im Auge haben, als dieser heranzog, um in Damaskus sein Quartier aufzuschlagen.

Zu dieser Zeitbestimmung — um 63 v. Chr. — würde trefflich stimmen, daß das in unserer Schrift zitierte Jubiläenbuch wie auch der ursprüngliche Bestand der Testamente der 12 Patriarchen, mit dem sich unsere Schrift mehrfach berührt, am wahrscheinlichsten aus der Zeit der Alexandra herzuleiten sind. Eduard Meyer wird den

guten Gründen, die für eine derartige Datierung der genannten Schriften sprechen, nicht gerecht, wenn er (S. 62) ohne weiteres urteilt, die üblichen Ansätze für ihre Abfassungszeit seien beträchtlich zu spät. Viel richtiger, als diese wohlerwogenen Ansätze zugunsten einer hypothetischen Datierung der Damaskus-Schrift aufzugeben, wird es sein, ihre Datierung auf Grund derjenigen der genannten Schriften hinabzurücken. Daß in der Zeit des Pompejus von Götzendienst und Bilderkult (20 9 24) nicht mehr die Rede sein könne (Eduard Meyer, S. 18 Anm. 1), ist zum mindesten eine unbewiesene Behauptung; z. B. führt die Interpolation Test. Seb. 9, welche wegen ihrer Warnung, sich in Israel oder Jerusalem zu spalten und zwei Königen zu folgen, aller Wahrscheinlichkeit nach in die Zeit der Bruderkämpfe Aristobuls II. und Hyrkans unmittelbar vor dem Auftreten des Pompejus gehört, darüber Klage, daß man jedes Götzenbild anbete, und Stellen wie Hen 46 7 99 7 9 14 104 9 Jub 20 7 ff 36 5 mit ihrer Polemik gegen Götzendienst und Bilderkult sind vermutlich um nicht sehr viel älter. Wer weiß, wie oft es sich dabei übrigens um nichts anderes gehandelt haben mag, als daß die bekämpften Gegner in ihren Häusern griechischen Bildwerken Einlaß gewährten! Es wäre das schon Hellenismus genug, den Eduard Meyer (S. 12) in unserer Schrift glaubte vermissen zu müssen. Daß von Antiochus Epiphanes und der Makkabäererhebung in der Damaskus-Schrift nicht gesprochen wird (Meyer, S. 48), braucht natürlich keineswegs zu heißen, daß sie vor diese Zeit fällt; es kann umgekehrt bedeuten, daß man sie von ihr nach unten abzurücken hat. Richtig ist, daß ihre Sprache schwerlich erlaubt, sich zu weit von den jüngsten Erzeugnissen des Alten Testamentes zu entfernen (vgl. Meyer, S. 7); denn es ist auffällig, wie man mit der Kenntnis alttestamentlichen Sprachgutes unserer Schrift gegenüber fast völlig auskommt. Daß dagegen, wie Eduard Meyer (S. 8) meint, das Danielbuch nicht verwendet werde, trifft vielleicht nicht zu. Die Bezeichnung der Engel als »Wächter« (2 18: l. עירי statt עידי) kann aus Dan 4 10 14 20 stammen. Sicher besteht der jerusalemische Tempel noch (vgl. Charles, a. a. O., S. 787, 799), so daß gegen die hier vorgetragene Datierung der Damaskus-Schrift in die Zeit etwa des Pompejus Einwendungen kaum zu erheben sein dürften.

Schwieriger ist es zu sagen, in welche Zeit die Entstehung der Gemeinde falle. Daß mit den 390 Jahren (1 6) nicht zu rechnen sei, etwa so, daß sie von 586 einfach abzuziehen wären, ist nach dem obigen klar. Bekanntlich ist es um die jüdische Chronologie der nachexilischen Zeit fragwürdig genug bestellt. Josephus irrt sich um

50, der Verfasser des Danielbuches um 70 und der jüdische Hellenist Demetrius (am Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr.) ebenfalls um ungefähr 70 Jahre. So bleibt nur die Möglichkeit übrig, von der angenommenen Datierung der Schrift nach ihren eigenen Angaben rückwärts zu rechnen. Da scheint der Verfasser schon eine Generation nach dem Tode der Persönlichkeit zu schreiben, die er als Lehrer der Gerechtigkeit die Gemeinde führen läßt (20 14 f); diese Persönlichkeit aber läßt er ihrerseits erst 20 Jahre nach Gründung der Gemeinde aufgetreten sein (1 10 f). Das ergibt zusammen eine Zeitspanne, die es nicht unmöglich machen würde, die Gründung der Gemeinde der Zeit der Makkabäer anzunähern. Genauer läßt sich vielleicht sagen, daß der Zusammenhang der zum »neuen Bund« sich zusammenschließenden frommen Separatisten mit Priestern und Heiligtum (vgl. »Israel und Aaron« 1 7 und die oben erwähnte Messiaserwartung) darauf deutet, ihre Abspaltung sei zu einer Zeit erfolgt, wo das priesterliche Amt in die Hand von Leuten überging, welche diesen ängstlichen Seelen zu weltlich erschienen. Das wäre bei der Griechenfreundlichkeit gewisser Hoherpriester der Makkabäerzeit verständlich genug, und unsere Gemeindegründung würde sich als Parallelerscheinung zum Vorgehen Onias' IV. erweisen, der, selber von hohepriesterlichem Geschlecht, die griechenfreundliche Schwenkung nicht mitmachte, sondern es vorzog, Jerusalem zu verlassen, um auf ägyptischem Boden den Tempel der Gottgetreuen zu erbauen. Ueberhaupt scheint es eine Zeit von Konventikelbildungen gewesen zu sein. Der Hinweis auf die συναγωγὴ Ἀσιδαίων (I Mak 2 42) liegt auf der Hand.

Das wichtige Ergebnis einer im obigen Sinne durchgeführten bestimmten Trennung der Frage der Datierung unserer Schrift und der Gemeindegründung liegt darin, daß zu einer Aenderung gewisser Ansichten über eine relativ späte Entstehung einzelner Psalmen und Prophetenstellen auf Grund der Damaskus-Schrift, die z. T. eine Blumenlese alttestamentlicher Worte ist, keinerlei Anlaß vorliegt, was allerdings der Fall wäre, wenn Eduard Meyer in seinen Datierungsergebnissen Recht hätte.

Psalm 130.

Von

C. H. Cornill.

Unter den mannigfachen guten Gaben, welche das arbeitsfrohe und ertragreiche Schaffen unsres verehrten Jubilars der alttestamentlichen Wissenschaft beschert hat, ist wohl keine so bedeutsam geworden, wie »das hebräische Klagelied«. Keine Erörterung metrischer Fragen kann an ihm vorbeigehn und was es für die alttestamentliche Exegese bedeutet, weiß jeder Kundige. So soll denn auch meine bescheidene Festgabe diesem Gebiet entnommen sein und in einer Behandlung des 130. Psalms bestehn, welche hauptsächlich die Form dieses köstlichen Liedes zu ihrem Gegenstand hat. Daß die Gruppe der שירי המעלות in weitgehender Weise den Rhythmus des Klagelieds zeigt, hat der Jubilar natürlich schon 1882 gesehen: speziell zu unsrem Ps 130 bemerkt er: »In Ps 130 ist v. 2 bis zum Hauptteiler zu v. 1 zu ziehen. Es stimmen dann alle Verse bis auf 6 und 7«. In »die schönsten Psalmen« hat er 130 nicht aufgenommen, so daß wir nicht wissen, wie er sich jetzt den Text denkt, und unter den Psalmenerklärern herrscht keine Uebereinstimmung, so daß es wohl lohnt, die Frage zu behandeln.

Ich kann nicht ohne weiteres zugeben, daß in v. 1—6 alles stimmt. Für mein Gefühl ist in 2^a, der das zweite kürzere Glied zu 1^b bilden muß, eine Hebung zu viel und muß etwas gestrichen werden. Wir haben dafür die Wahl zwischen אדני neben יהוה und בקולי neben לקול und es ist lediglich ein Geschmacksurteil, wie wir uns entscheiden. Duhm und Staerk streichen אדני; ich möchte lieber בקולי streichen und begegne mich dabei mit einem Teile der griechischen Ueberlieferung, indem für den textus receptus της φωνης μου A und eine ganz junge Minuskelhds της προσευχης μου, R την προσευχην μου schreiben und so das doppelte φωνη entfernen. Aber andrerseits begreift man auch wohl, daß die Ausleger mehr geneigt sind, אדני zu beseitigen, da das unmittelbare Nebeneinander der

beiden Gottesnamen wirklich nicht schön ist. Zur Vorsicht mahnt v. 3, wo wir genau das nämliche Nebeneinander יה אדני haben. Aber dort ist אדני metrisch störend, da im Verhältnis zu dem sehr kurzen ersten Stichos אם עונות תשמר יה die Worte אדני מי יעמד als zweiter entschieden zu lang sind und nur einfaches מי יעמד als angemessen erscheint. In v. 1 darf man יהוה ruhig streichen, da die beiden Worte ממעמקים קראתיך allein ganz gut dreihebig gelesen werden könnten. Die Einfügung von יהוה erklärte sich leicht: sie war geradezu eine Notwendigkeit, wenn man den Stichos für sich allein als Vers zählte, und dann hat sich aus diesem יהוה אדני das יה אדני von v. 3 entwickelt. Die Verse 2 b und 4 sind metrisch tadellos erhalten, aber v. 4 macht exegetische Schwierigkeiten, indem die logische Verbindung seiner beiden Stichen miteinander und des ganzen Verses mit v. 3, dessen Begründung (כי) er doch sein muß, zu fehlen scheint. In wiefern soll Gottes Sünden vergebende Gnade dazu führen (למען) daß man ihn fürchte, und inwiefern ist diese Furchtbarkeit des Sünden Vergebenden der Grund (כי) daß kein Mensch vor ihm bestehn kann? Der Hauptanstoß liegt in dem למען תורא. Es ist, abgesehen von dem Partizipium נורא, die einzige überhaupt vorkommende Niphalform von ירא, und so haben denn Targum und Vulgata *ut videaris* von ראה abgeleitet, woraus aber nicht geschlossen werden darf, Targum habe das Wort ohne ו gelesen. Noch stärker weicht LXX ab mit ihrem ενεκεν του ονοματος σου, was auf למען שמך als ihre Vorlage zu führen scheint, das sie dann zu v. 5 zieht. Aber die Worte gehören notwendig zu v. 4 und würden an sich auch in dieser Verbindung statthaft sein: denn nach der bekannten biblisch-theologischen Bedeutung des Ausdruckes dürfte selbst dann von einer Sündenvergebung um des Namens Jahwes willen geredet werden, wenn es nicht Ps 79 9 mit klaren Worten gesagt wäre. Das zunächst vorauszusetzende שמך graphisch direkt aus תורא des MT abzuleiten ist nicht möglich; dann läge also absichtliche Aenderung vor und שמך wäre ein Versuch, das schwierige תורא zu erklären — wenn nur ενεκεν του ονοματος σου für LXX absolut feststünde. Ps 130 fällt bekanntlich in die große Lücke von B innerhalb des Psalters, so daß diese unsre Haupthandschrift ausscheidet: א AT stimmen zwar in ονοματος überein, aber R liest dafür νομου, dem Vetus Latina mit *propter legem tuam* zur Seite tritt. Das ist handgreiflich למען תורה und dann wäre die Lesart des MT, und zwar auch schon mit ו, also eine Form von ירא, bereits durch LXX bezeugt und somit allgemein überliefert: ονομα ist nicht Uebersetzung einer abweichenden hebräischen Vorlage des Griechen, sondern innergriechisch

aus νομος entstanden, da ενεκεν του νομου σου ganz beispiellos, ενεκεν του ονοματος σου ganz gewöhnlich ist. Von diesem also als ursprüngliche LXXübersetzung anzunehmenden νομου hat auch א noch eine deutliche Spur erhalten, wenn er v. 5 für das λογον aller übrigen Hss. νομον bietet: das konnte an diese Stelle und in diesen Zusammenhang nur geraten (was wäre wohl ein *Warten* auf das längst geoffenbarte Gesetz?), wenn das Wort νομος in der Umgebung fest gewurzelt und für LXX alt überliefert war. Ist hiermit der textkritische Tatbestand in dem Sinne festgestellt, daß wir von MT ausgehn müssen, so treten wir jetzt der Frage des Sinns näher. Wie kann die Bereitwilligkeit Gottes, Sünden zu vergeben, die Absicht haben, zu bewirken, daß man ihn fürchte? Man sagt wohl, יראת יהוה sei hebräische Bezeichnung für den Begriff *Religion* und der ursprüngliche Sinn von יראה gänzlich verblaßt; aber der alte Israelit und Jude hat bei יראה gewiß an Furcht im eigentlichen Sinne gedacht, und hier, wo das Verbum allein steht, müssen wir es vollends in seiner ganzen eigentlichen Bedeutung fassen. Also Furcht soll die Gnade hervorrufen. Dann werden wir uns doch zu der Annahme entschließen müssen, falls es uns wirklich einen Entschluß kostet, daß unser Psalmist bereits auf der Höhe von Rm 2 4 cf. auch 6 15 steht, wie ja schon Luther unsern Psalm zu den Psalmi Paulini gerechnet hat. Gerade daß Gott so gütig ist und so gern vergibt, darf nicht zum Leichtsinn verführen, sondern soll die Pflicht, diese Güte nicht zu mißbrauchen, vielmehr ihrer würdig zu werden, doppelt ernst und doppelt nachdrücklich zum Bewußtsein bringen[1]. Und dann ist auch der Kausalzusammenhang mit v. 3 sofort hergestellt: der Umstand, daß sie gegen einen so gütigen und gnädigen Gott begangen werden, erschwert die Sünden dergestalt und verleiht ihnen einen so häßlichen Charakter, daß sie geradezu unverzeihlich werden und der Mensch eigentlich gar nicht wagen dürfte, um ihre Vergebung zu bitten, wenn er nicht das Wort Jahwes v. 5 hätte — und die Bitte um Sündenvergebung wird ja auch in v. 3 nicht direkt ausgesprochen. Damit wäre die erste Hälfte des Psalms erledigt: sie besteht aus vier Kinastrophen, die sich naturgemäß paarweise zusammenschließen und überall fallen metrische Einschnitte und Sinneseinschnitte zusammen. Und diese Urgestalt hat MT noch fast völlig unversehrt erhalten.

1) Wie aus meiner Doktordissertation Maṣḥafa Falâs°fâ Ṭabîbân. Das Buch der weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht, Leipzig 1875 S. 28 Anm. 1, hervorgeht, habe ich diese Auffassung unserer Psalmstelle schon als Student vertreten. Auch Ezechiels Anschauung, daß die Gnade Beschämung wirke, liegt in der nämlichen Richtung.

Das wird mit der zweiten Hälfte anders. Zunächst formal. Nur 7 b und 8 sind Kinastrophen; in v. 5 und 6 sind die ersten Stichen zu lang und 7 a steht völlig isoliert da, würde aber ein tadelloser erster Stichos sein. Ueberliefert sind also 4½ Zweizeiler, welche die Kinastrophe noch durchschimmern lassen, was die von vornenherein feststehende Vermutung nur bestärkt, daß wie die erste, so auch die zweite Hälfte ursprünglich aus vier Kinastrophen bestand. Dann muß unbedingt gekürzt werden. Hierfür bietet sich zunächst das שמרים לבקר in v. 6 dar, eine reine Wiederholung der unmittelbar vorhergehenden Worte, in der man schwerlich die Kunstform der Anadiplosis suchen wird. Ferner der isolierte Stichos 7 a; daß das Schlußwort Ausblick und Fürbitte auf ganz Israel erweitert, ist schön und sachgemäß, aber Israel erst besonders aufzufordern, auf Jahwe zu harren, mindestens überflüssig. 7 b ist die Begründung dafür, daß die Seele des Dichters auf den Herrn sehnsüchtiger harrt, als Wächter auf den Morgen. Da muß es denn höchst willkommen sein, daß א gerade diese beiden Stichen nicht übersetzt, wobei auch weder zufälliges Uebergehn, noch absichtliches Streichen angenommen werden kann, so daß LXX sie wohl wirklich nicht gelesen hat. Nun sind im einzelnen noch kleine Schönheitsfehler zu berichtigen. 7 b und 8 sind in Ordnung, doch möchte ich anheim geben, das עמו in 7 b zu streichen, da neben dem reichlich kurzen, wenn auch nicht zu kurzen ersten Stichos כי עם יהוה החסד der zweite והרבה עמו פדות etwas lang ist. Für הוחלתי v. 5 hat LXX הוחילה gelesen und dies natürlich zu v. 6 gezogen, und הוחילה נפשי לארני משמרים לבקר gibt einen vortrefflichen Sinn und einen tadellosen Vers. In v. 5 stimmt א mit MT überein, nur daß vor dem mit νομος übersetzen ולדברו die Copula fehlt, und das möchte ich aus rhythmischen Gründen vorziehen. Aber mit den Worten ist in dieser Form metrisch nichts anzufangen. Wir müssen vielmehr MT neben LXX festhalten und das ולדברו הוחלתי des MT als zweiten kürzeren Stichos ansetzen, dessen erster längerer יהוה קיתה נפשי lautete, so daß יהוה wie Ps 40 1 als einfacher Objektsakkusativ ohne Präposition mit קיתה verbunden und des besonderen Nachdruckes wegen vorangestellt wurde. Diese ungewöhnlichere Konstruktion gab die Veranlassung dazu, קויתי einzusetzen, das den Stichos überdehnt. Dann haben wir auch in der zweiten Hälfte des Psalmes vier paarweise gruppierte Kinastrophen, also formales Entsprechen der beiden Hälften, und doch beide deutlich geschieden und jede eine in sich geschlossene Einheit, die erste beherrscht von der Furcht, die zweite von der Hoffnung, die erste durchweg Anrede an Jahwe, die zweite durchweg Aussage über ihn. Ja man kann auch ein entsprechendes

Verhältnis zwischen den in den beiden Hälften vereinigten Vierzeilern erkennen, indem der je erste sozusagen die menschliche, der je zweite die göttliche Seite zum Ausdruck bringt, erst die Stimmung und Empfindung des Sängers, und dann die göttlichen Tatsachen, auf welche sie sich gründen.

So möchte ich folgende Gestalt des Psalmes als die von dem Dichter gewollte ansehen:

Aus Tiefen rufe ich dich,
Herr, höre doch!
Es seien deine Ohren aufmerksam
Auf die Stimme meines Flehens!

Willst Sünden du zurechnen, Herr,
Wer kann bestehn?
Denn bei dir ist die Vergebung,
Daß man dich fürchte.

Des Herrn wartet meine Seele,
Auf sein Wort harre ich;
Es harret meine Seele auf den Herrn
Mehr als Wächter auf den Morgen.

Denn bei dem Herrn ist die Gnade
Und Erlösung die Fülle,
Und er wird Israel erlösen
Aus allen seinen Sünden.

Nachlese arabischer Lieder aus Palästina.

Von

Gustaf Dalman.

I. Zum Gewölbebau.

Man nennt imwāwā Verse, welche unisono gesungen werden, wenn zur Fertigstellung des Gewölbes eines Bauernhauses alle beim Bau Beschäftigten eifrig Kalk und Steine herantragen und aufs Dach hinaufreichen, damit der dort tätige Maurer sein Werk rasch vollende. Von den Singenden sagt man: biwāwu »sie singen wāw-Verse«, oder eigentlich: »sie heulen wie Schakale.« Warum der Schakal hier herangezogen wird, konnte man mir nicht sagen. Ein Beispiel einer imwāwā mit Melodie s. bei Graf, PJB 1918, S. 122, 132. Zur Melodie vgl. meinen Palästin. Diwan, S. 356, Melodie Nr. 9. Andere Hausbaulieder ebenda S. 59 ff. Die hier mitgeteilten Verse stammen aus rāmallah.

1. Ṛāb el-ḳamar waḍlam el-lēl jā wāw
illi wālif iwālif
ḥoṭṭu-l-medāfeᶜ fōḳ el-'aǧāl
tanhidd burǧin iḫālif jā wāw jā wāw.

Unterging der Mond und finster ward die Nacht.
Wer Freund ist, schließe sich freundlich an! [O Schakal!
Setzt die Kanonen auf die Lafetten,
daß wir die Burg dessen zerstören, der nicht mittun will!
[O Schakal, o Schakal!

2. El-ḥumr nuwwārt el-chēl jā wāw
wil-bīḍ hinne salāil
zilᵉm dauwāset el-lēl
jā-mdauwrīn en-nafāil jā wāw jā wāw.

Die Braunen sind die Blüte der Pferde, o Schakal,
und die Weißen sind die Edeln[1],
Männer sind, die nachts dahertreten, [o Schakal!
ihr, die ihr umherzieht zu großen Thaten! O Schakal,

1) Die Braunen und Weißen sind die Mädchen mit heller oder dunkler Hautfarbe. Nach ihnen werden die Männer gerühmt.

3. Ḍallēt ašōbiš ʿad-dār jā wāw
ǩirmāl abu chadd nādi
chōfi ʿal abu ḥeǧl usuār
jiḍḥi ṛarīb il-eblādi jā wāw jā wāw.

Ich blieb singend[1] am Haus, o Schakal!
wegen des mit der feuchten Wange.
Meine Furcht gilt dem mit Fußring und Armring,
daß er am frühen Morgen (ḍaḥa) als Fremder das Land verläßt[2].

4. Jā dārna lanbanīǩ jā wāw
winšammeḥiǩ bil-ʿalāli
bisjūfna lanḥannīǩ
min kull kirmin iwāli jā wāw jā wāw.

O unser Haus, wir wollen dich bauen, o Schakal!
und dich hoch machen mit den Söllern!
Mit unsern Schwertern wollen wir dich färben
von jedem Starken, der sich nähert. O Schakal, o Schakal!

II. ʿAtāba-Verse[3].

1. Kriegslied der Drusen.

ǨGebel ḥaurān el-ʿāli ǧebalna
udamm er-rǧāl betrābah ǧabalna
ṯamant ālāf mā hakku ǧabalna
uʿala-s-sulṭān raddēna-n-neḳa

Das hohe Haurangebirge ist unser Gebirge,
und das Blut der Männer mit seiner Erde mengten wir.
Achttausend zermalmen[4] nicht unser Gebirge,
und dem Sultan sagen wir den Frieden auf.

2. Aus rāmallah.

Jā ḫalīl jā baḥrin jasurrha
jiḍrub ʿal-jamīn uʿal-jusurha
faḳḳāk el-maḥābīs min jusurha
abu kaffin mʿauwad ʿas-saḫa.

1) von šōbāš, einer anderen Bezeichnung für imwāwā. Vgl. meinen Pal. Diwan, S. XIX, 205, 208.

2) Gemeint ist das Mädchen, das ein anderer rauben könnte.

3) Pal. Diwan, S. XV; Melodien, siehe ebenda S. 355, bei GRAF, PJB 1917, S. 119, 122 f., 130; 1918, S. 133.

4) überwältigen.

O Chalil, du Meer, das (die Welt) erfreut,
der nach rechts schlägt und nach links,
die Gefangenen löst von ihren Fesseln,
du mit der Hand, gewöhnt an Freigebigkeit!

3. Im wādi er-rumēmīn am 15. April 1909.

Von G. D.

Ṭele' 'alaiji mōǧ el-baḥr be'özzo
ṭallēn 'ēnaiji 'ala ṭelǧ libnān be'özzo
faj ṣār 'alēna fur' mallūl be'özzo
umā kān šī 'azīz miṯl dīret ahli.

Es erschien mir das Gewog des Meers in Pracht,
mein Auge sah des Libanons Schnee in Pracht,
Schatten ward über uns der Eiche[1] Kron in Pracht,
und doch war nichts so prächtig wie die Heimat.

4. In Greifswald am 1. Oktober 1917.

Von G. D.

Deššerna bētna 'al-baḥr nizilna ukalbna fil-kud°s
dauwarna 'al-ḳubūr el-mesīḥ fī balādna uḳalbna fil-ḳud°s
zurna beḥār asūǧ waḥrāšah uḳalbna fil-ḳud°s
ṭili'na kurset ta'līm el-'ālie ukalbna fil-ḳud°s
jā rēt tammēna fīha winbassaṭna minha unimna fī trābah.

Wir verließen unser Haus und gingen aufs Meer, doch das
[Herz blieb in Ḳuds,
wir besuchten des Heilands Gräber[2] in der Heimat, doch
[das Herz blieb in Ḳuds,
wir reisten zu den Seen Schwedens und seinen Wäldern,
[doch das Herz blieb in Ḳuds,
wir bestiegen den erhabenen Stuhl des Lehrens, doch das
[Herz blieb in Ḳuds —
ach wär'n wir dort geblieben, hätten uns an ihm gesättigt
[und schliefen in seiner Erde!

5. An Karl Budde zum 13. April 1920.

Von G. D.

Jiḥlif 'alēk jabu-l-maḥrame fī kam sine
fī debket el-'ulama auwal li'ib°t jā kam sine
it'allamna minnak šurl el-anbia min kam sine
ṣurna šāib lākin il'ab il'ab miṯl eš-šabāba.

1) Quercus lusitanica. 2) die deutschen Nachbildungen des Grabes Christi.

Gott vergelte dir, du mit dem Tuch[1] durch viele Jahre!
Im Reigen der Gelehrten warst du erster so viele Jahre,
von dir wir lernten Weise der Propheten viele Jahre,
grau wurden wir, aber schreite, ja schreit' im Tanz wie die [Jungen!

III. Zum Klatschreigen (saḥǧe)[2].

1. An die vermummte Tänzerin (ḥāšie).

Mitgeteilt von ʿAbd el-wāli.

Jā bint jelli telʿabin
kuffi rdēnik lā taʿmin
šabbahtik šakra muhretin
min ʿökb ḥjāl utabʿin zēn.
Uleḥalleblik bakretēn
uberridhin ilik bišḥēn
ulasauwīlik bernūsēn
bfard el-ǧūḫ uwadʿin zēn.

O Mädchen, die du tanzest,
falte zusammen deine Aermelzipfel, mache nicht blind[3]
Ich vergleiche dich mit einer blonden Stute,
die zudem gewandt und schöner Art.
Und zwei junge Kamele will ich dir melken,
sie (ihre Milch) dir kühlen in einem Schälchen,
und dir zwei Straußenfedern machen
mit buntem Tuch und schönen Muscheln[4].

2. Aus ǧifna bei Jerusalem.

Lan kadar allāh uḫalletna manājāna
wel-ḥamḍal el-murr laniskīhi laʿadāna
wel-bīnn el-aḫḍar neṣurrah fī maḥārimna
niskīh l-el-iǧwād winkaḍḍi maṣalehna.

Wenn Gott es bestimmt und unsre Wünsche erfüllt,
dann wollen wir mit bittern Koloquinten unsre Feinde tränken;
aber die grünen Kaffeebohnen binden wir in unsere Tücher,
laben damit die Edeln und führen aus unsere Geschäfte[5].

1) Der Vortänzer beim Stampfreigen schwingt mit der freien Hand ein Taschentuch.
2) Ueber diese Reigenart und die Tänzerin s. Pal. Diwan, S. 295 f.
3) durch dein Tanzen. 4) als Kopfschmuck für die Hochzeit.
5) Wir gehen mit Kaffee zu edeln Menschen, um Verlobungen abzuschließen.

IV. Sprüche.

Meist mitgeteilt von ʿAbd el-wāli in wādi fāra.

1. Maši-n-nabāt — Das Gehen auf jungem Grün,
uaḥḏ el-banāt — die Heirat von Mädchen,
urukb el-muḥṣanāt — das Reiten auf edlen Stuten
bimizz fil-ʿumr. — mehrt die Lebenszeit.
Maši-l-ǧenāzāt — Das Gehen auf Friedhöfen,
uḳaṭṭ el farasās — die Ausführung von Gewaltritten,
uaḥḏ el-ʿazabāt — die Heirat von Witwen [1]
binaḳḳiṣ el-ʿumr. — verkürzt die Lebenszeit.

2. Bārak allāh fī ḥurmetin melsa ufī raǧl šaʿūr
lā bārak allāh fī maratin daʿʿāje wala fī nāḳa raṛṛāje.

Gott hat gesegnet eine glatte Frau und einen haarigen Mann, er hat nicht gesegnet eine fluchende Gattin und eine murrende [Kamelin.

3. Bārak allāh fī min ḫaṭṭ uʿām
uḍarab bi-l-ishām.

Gott hat gesegnet den, der schreibt und schwimmt, und der mit den Pfeilen [2] schießt.

4. Bārak allāh fi-l-belād
illi turbitha ḳible
ubēḏarha šerḳa
ubīrha ṛarba.

Gesegnet hat Gott den Ort,
dessen Friedhof im Süden [3],
dessen Tenne im Osten,
und dessen Zisterne im Westen [4].

5. Min ḥall sērah bāt
min ḳuṣr ʿömrah māt.

Wer seinen Gürtel löst, übernachtet,
wessen Lebenszeit zu Ende geht, der stirbt.

6. Darb is-sehl lau dārat
bint iǧ-ǧuād lau bārat.

1) ʿazabe beduinisch für armale.

2) ʿAbd el-wāli dachte bei den Pfeilen an die Facetten der Flinte, sie sind aber dichterischer Ausdruck für das Gewehr.

3) Man betet dann in der Richtung der Toten, was ihnen nützt.

4) Der Westwind treibt den Tennenstaub nicht in das Dorf und den Dorfstaub nicht in die Zisterne.

Den ebenen Weg (nimm), auch wenn es ein Umweg ist,
Die Tochter der Edeln, auch wenn sie der Käufer nicht [beachtet[1].

7. Lōla-l-ḥwērre wel-ḳaṭaf
kān il-bedaui naṭaf.

Wären nicht das Wasserehrenpreis[2] und die Melde[3],
würde der Beduine räudig[4].

8. Muḫraze waḥḍā
illi ileh išši lā insā.

Pfrieme und Schuh,
wer etwas hat, vergesse es nicht[5]!

9. En-nōm dalāil el-ʿāfie.
Der Schlaf ist Zeichen der Gesundheit[6].

10. Illi fōḳ beddo ʿōḳ
illi taḥt beddo baḫt.

Wer oben ist, wünscht Verweilen (des Glücks),
wer unten ist, wünscht Glück (das ihn nach oben bringt).

11. ʿAǧāiz en-nuwar
ḳaṭīʿa lez-zuwāde uṭiḳle lil-ḥamār.

Die alten Frauen der Zigeuner
verbrauchen nur die Reisekost und beschweren den Esel.

12. Mā inām el-lel mahmūm
ulā jōḳid en-nār dāfi
ulā jiṭʿamak el-birr maḫdūm
illa eṣ-ṣadīḳ el-muṣāfi.

Nicht schläft des Nachts der Sorgenvolle,
und nicht entzündet Feuer, wer warm ist,
und nicht speist dich mit Wohlthat, wer Diener hat,
sondern nur der Freund, der bewährte.

13. Illi ḥzāmah ḥalfa mārīdah
ḳaṭaʿ es-selab bīdah
illi ḥzāmah ḫēṭ mā jinzil ṭaraf
jōḫuḏ el-ʿefna ujeḥmil ʿal-ḳaraf.

1) Eigentlich von unansehnlichem Vieh.
2) Veronica Anagallis. 3) Atriplex Halymus.
4) Ohne die Hilfe dieser eßbaren Pflanzen im Jordantal käme er um.
5) So sagt man, damit jemand Verlorenes aufhebe. Pfrieme und Schuh werden als Beispiel genannt. 6) bei dem Kranken.

Wessen Gürtel aus Halfagras ist, den mag ich nicht,
er schnitt den Bast für das Seil mit der Hand [1].
Wessen Gürtel ein Faden ist, der gehe nicht am Ende [2],
er heirate die Stinkende und ertrage den Ekel!

14. Biddīš eš-šāeb biddīš
killeh šēb u'arāmīš.
biddīš eš-šāeb biddīš.

Biddīš eš-šāeb biddīš
ḏaknah min ḏanab el-kedīš
biddīš eš-šāeb biddīš.

Biddi šabb amrad
snānah miṯl ebrad
lan ḳaṭalni mā baḥrad
ulan kaḍabni mā berḥīš.

Nicht nehm' ich den Greis, niemals,
er ist voll Grauhaar und Zotten,
nicht nehm' ich den Greis, niemals,

Nicht nehm' ich den Greis, niemals,
sein Bart ist wie der Schwanz eines Gauls,
nicht nehm' ich den Greis, niemals.

Ich will einen bartlosen Jüngling
mit Zähnen wie eine Feile,
wenn er mich schlägt [3], grolle ich nicht,
wenn er mich packt [4], laß ich nicht los.

15. Lā t'ammin lin-nasāi
ulau ḳālūlak nāzlīn mnes-samāi [5].

Traue nicht den Frauen,
auch wenn man dir sagt, sie kämen vom Himmel.

V. Rätsel (ḥazāzīr).

Von 'Abd el-wāli mitgeteilt.

1. Abu wuġhin naḍīf ulōn ṣāfi
ube'lam el-waḳt linkān ṛāfi.

1) statt sich einen haltbaren Ledergürtel zu verschaffen. Doch dürfte ursprünglich hier ein Wunsch für den ärmlich Ausgestatteten gestanden haben, man lese: jiḳṭa' »er schneide«.

2) eines Zuges, wo nur die Starken am Platze sind (als Verheirateter).

3) ḳaṭal wie gewöhnlich für »schlagen«. 4) ḳaḍab = ḳabaḍ.

5) So sagte ein Bettler vor der Grabeskirche, als eine Frau ihm nichts gab.

Mit reinem Gesicht und von weißer Farbe,
es weiß die Zeit, auch wenn es schlummert.
Die Uhr (es-sāʿa).

2. Ibjaḍ uḥlēle[1]
šārbak tiḥt ḏēleh.

Weiß und zugänglich,
dein Schnurrbart ist unter seinem Saum.
Die Tasse (el-finǧān).

3. Zeṛīr zeṛīr — bōbezak.
Winzig klein — und doch macht es dich bücken.
Der Dorn (eš-šōke), der im Fuß haften blieb.

4. Šems mā biṭṛīb
ʿabd mā bišīb
bēḏar mā biṭīb.

Eine Sonne, die nicht untergeht,
ein Mohr[2], der nicht ergraut,
ein Tennenkorn, das nicht fein wird[3].

Das erste ist der ewige Gott (allāh),
das zweite der Rabe (ṛrāb),
das dritte die Erde (arḍ), die trotz alles Tretens auf ihr bleibt, wie sie ist.

5. Fīh dār wed-dār malāne moije
ustār el-moije nār.

Es gibt ein Haus, das voll Wasser ist,
und der Vorhang des Wassers ist Feuer.
Die Wasserpfeife (šīše).

6. Šaǧara fīha ʿešrīn ṭulḳ
ukull ṭulᵘḳ fīh ǧidʿ jābis
il-jābis biṭḳuṣṣah ubiṭlaʿ
ul-eḥḍar mā biṭwališ.

Ein Baum mit zwanzig Zweigen,
und jeder Zweig mit einem dürren Stumpf,
das Dürre schneidest du und es wächst,
und das Grüne wird niemals länger.

Der Mensch (ibn adām), mit zehn Fingern und zehn Zehen, deren Nägel, obwohl abgeschnitten, wachsen, während sie selbst nicht länger werden.

1) ḥlēle = ḥalāle.
2) ʿabd, eigentlich »Sklave«, nennt man in Palästina jeden Schwarzen.
3) Durch das Treten der Dreschtiere.

7. Elli laḥm udaraǧah ḥadīd.
Es ist Fleisch und hat eine eiserne Treppe.
Die Stute (el-faras), wegen der Steigbügel.

8. Ibnaijetin uibnānha
uarbaʿ ḥalaḳ fiḏānha
il-mušerḳi wil-muṛrabi bilʿab ʿala dukkānha.

Ein Mädchen und ihre Söhne,
mit vier Ringen an den Ohren,
der Ost- und Westländer spielt vor ihrem Laden.

Die doppelte Hirtenflöte (en-nāje), an welche die Mundstücke angebunden sind, und die selbst durch Bänder zusammengehalten wird.

10. Ǧerra summāḳ
la btinfataḥ wala betinḍāḳ
ṛēr ta jiftaḥah er-rabb il-ḫallāḳ.

Ein Krug mit Summach,
der weder geöffnet wird noch gekostet,
wenn ihn Gott nicht öffnet, der ihn schuf.
Der Mutterschoß (il-baṭn).

VI. Fellachenwünsche.

In rāmallah mitgeteilt, anderwärts mit Varianten.

Aehnliche Wünsche aus dem Norden Palästinas s. Pal. Diwan, S. 29 f.

Ḳalbi bōǧaʿni umā baʿrif ibʿādteh
biddo ṣarār el-wād[1] bēḍ emḳaššar
uḳalʿat ṣabāḥ el-ḫēr[2] samn imḳeššad
ušaḳfet ḳurṣ kadd merǧ ibn āmir
jā rabb ṣabbirni lamā jeṭīḥ eṭ-ṭabīḫ.

Mein Leib thut mir weh, und ich weiß nicht, was mit ihm los ist.
Er wünscht, die Kiesel des Tals wären geschälte Eier,
und die Burg Ṣabāḥ el-ḫēr gereinigte Kochbutter,
und ein Stück Dickbrot wie die Ebene des Ibn ʿāmir[3].
O Gott, mach' mich geduldig, bis die Kochspeise[4] kommt!

1) Andere Lesart: wādi eṣ-ṣarār (das Tal bei ʿarṭūf).
2) Auch: mojet ez-zerḳa (der Jabbok). 3) Die Ebene Jesreel.
4) Das eigentliche Essen, alles Genannte ist nur Vorspeise.

Ein neues astronomisch zu erschließendes Datum der ältesten israelitischen Geschichte.

Von

Aug. Frhr. v. Gall.

Die Chronologie der vorexilischen israelitisch-jüdischen Geschichte gewinnt bekanntlich erst in der assyrischen Epoche festen Boden. Ihrerseits kann die assyrische Geschichte absolut d. h. astronomisch sichere Daten aufweisen dank dem erhaltenen Eponymenkanon, der für den 15. Juni 763 eine Sonnenfinsternis verzeichnet. Für die Zeit vor der assyrischen Epoche sind wir für die Daten der israelitisch-jüdischen Geschichte lediglich auf die Angaben der Königsbücher über die Regierungszeiten der einzelnen Könige angewiesen. Auf einem wie unsichern Boden wir aber da stehen, weiß jeder. Die Zahlen sind zum Teil anders im griechischen Text als im hebräischen überliefert und stimmen oft nicht mit dem synchronistischen Schema der Königsbücher. Dazu sind sie öfters diesem Schema zu lieb geändert. Die Frage der Vor- oder Nachdatierung gibt auch ein verschiedenes Resultat. Die gleichen Regierungsdaten Davids und Salomos von 40 Jahren sehen sehr verdächtig aus und machen den Eindruck des künstlich Geschaffenen. Die ägyptische Geschichte gibt wohl für Salomos und Rehabeams Regierungszeiten gewisse Anhaltspunkte, aber es sind doch nur Anhaltspunkte unsicherer Art, da die ägyptische Geschichte dieser Zeit sehr verwickelt ist.

Ein absolutes d. h. astronomisch sicheres Jahr für die Zeit Salomos möchte ich mit diesem Aufsatz geben. Die Erkenntnis ist mir gekommen durch die Beschäftigung mit Salomos sogenannten Tempelweihspruch in 1 Reg 8 12 13. Der hebräische Text lautet:

יהוה אָמַר לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל׃ בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים [1]

was zu übersetzen ist: »Jahwe hat erklärt, im Dunkel zu wohnen; gebaut, ja gebaut habe ich Dir ein Haus zur Wohnung, einen Platz für Deinen Sitz in Ewigkeiten.« Die Worte soll Salomo gesprochen

1) II Chr 6 1 2 bietet nur וַאֲנִי בָּנִיתִי für בָּנֹה בָנִיתִי und וּמְכוֹ für מָכוֹן.

haben, nachdem die Lade in das Allerheiligste gebracht worden war.

Die Verse 12 13 fehlen in LXX, zwar bieten sie A und einige Handschriften in der Form τότε εἶπεν Σαλωμών· Κύριος εἶπεν τοῦ σκηνῶσαι ἐν γνόφῳ· οἰκοδόμησα οἶκον κατοικητηρίου σοι, ἕδρασμα τῆς καθέδρας σου αἰῶνος. Aber sie sind Einschub aus Aquila[1]. Dagegen stehen Verse, die ähnlich lauten, in LXX hinter v. 53 des hebräischen Textes in der Form:

Τότε ἐλάλησεν Σαλωμὼν ὑπὲρ τοῦ οἴκου ὡς συνετέλεσεν τοῦ οἰκοδομῆσαι αὐτὸν

Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ·
Κύριος εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐκ γνόφου.
Οἰκοδόμησον οἶκόν μου, οἶκον ἐκπρεπῆ σαυτῷ
Τοῦ κατοικεῖν ἐπὶ καινότητος.
οὐκ ἰδοὺ αὕτη γέγραπται ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς.

Der gebotene Text ist der von B, eines vororigeneischen Textes[2], den wir vielleicht, was III Reg betrifft, mit der Rezension des Hesych gleichstellen dürfen[3]. Die hexaplarische Rezension des Origenes liegt uns vor in A. 247. Syr.-Arm. Slav; im Syro-Hexaplarischen Text sind unsere Verse nicht erhalten. Der hexaplarische Text bietet ἐν γνόφῳ für ἐκ γνόφου, εὐπρεπῆ für ἐκπρεπῆ, σεαὐτῷ für σαυτῷ, κενότητος für καινότητος, οὐχι für οὐκ ἰδοὺ und βίβλῳ für βιβλίῳ. Die Lucianrezension, wenn wir die Ausgabe LAGARDES[4] mal als solche nehmen, bietet ἔστησεν für ἐγνώρισεν, καὶ εἶπεν für εἶπεν, ἐν γνόφῳ für ἐκ γνόφου, εὐπρεπῆ σεαὐτῷ für ἐκπρεπῆ σαυτῷ und ἐπὶ βιβλίου für ἐν βιβλίῳ. Von den Lesarten der beiden letzteren Rezensionen empfehlen sich ohne weiteres ἐν γνόφῳ und εὐπρεπῆ. Alle anderen Lesarten außer dem ἔστησεν des Lucian sind gleichgültig. WELLHAUSEN[5] hat als Vorlage des ἔστησεν genial ein הֵכִין vermutet, das, zu הֵכִין geworden, im ἐγνώρισεν der beiden andern Rezensionen weiterlebt. Der Vorschlag ist wohl allgemein angenommen worden[6]. Bedenklich ist nur, daß LXX niemals הֵכִין mit γνωρίζω wiedergibt. Aber das kann Zufall sein. Jedenfalls wird Jes 40 20 לְהָכִין mit πῶς στήσει übersetzt, so daß gegen das ἔστησεν als ursprüngliche Lesart der

1) Origenis Hexaplorum quae supersunt, ed. I, 2 Oxoni 1874 z. St.

2) S. SILBERSTEIN in ZAW XIII, 1—75. XIV, 1—30. A. RAHLFS, Septuaginta-Studien, 1. Studien zu den Königsbüchern 1904, S. 48.

3) In den koptischen Uebersetzungen sind unsre Verse leider nicht erhalten.

4) Librorum Veteris Testamenti Canonicorum pars prior. Göttingen 1883.

5) Einleitung in das Alte Testament von FR. BLEEK, 4. Aufl., Berlin 1878, S. 236.

6) Nur A. KLOSTERMANN, Die Bücher Samuel und Könige, 1887, sieht als Vorlage des richtigen ἐγνώρισεν ein יודע an, das er als niph. gelesen haben will.

LXX kein Bedenken vorliegt[1]. Als Vorlage von εὐπρεπῆ ist נוה anzusehen, von LXX wie Job 18 16 als Adjektiv »schön« verstanden, während es das Nomen »Wohnung« meint, was ja auch II Sam 15 25 für den Wohnort der Lade gebraucht wird. Im letzteren Sinn verstand es richtig auch derjenige, der das zweite, jetzt in den Text gedrungene οἶκον an den Rand schrieb. Auch σεαυτῷ ist Randglosse, es widerspricht dem μου und stammt aus dem hebräischen v. 13. Dagegen kann ἐπὶ καινότητος, wovon ἐπὶ κενότητος verschrieben ist, wörtlich nicht ins Hebräische übersetzt werden[2]. Die Worte müssen einem Adjektiv חָדָשׁ entsprechen. Dieses aber kann sich nur an ein vorangehendes Nomen angeschlossen haben. Als solches kommt aber nur נָוֶה in Betracht. Damit fällt aber auch τοῦ κατοικεῖν aus dem ursprünglichen LXX-Text, es ist aus dem hebräischen v. 13 eingedrungen. Der ursprüngliche Text der LXX mit seiner hebräischen Vorlage muß nach allem gelautet haben:

Ἥλιον ἔστησεν ἐν οὐρανῷ·
Κύριος εἶπεν τοῦ κατοικεῖν ἐν γνόφῳ,
Οἰκοδόμησον οἶκόν μου
εὐπρεπῆ ἐπὶ καινότητος.

שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמַיִם יהוה
אָמַר לָשֶׁבֶת בָּעֲרָפֶל
בְּנֵה בֵיתִי נָוֶה חָדָשׁ

Diese Worte sollen ἐν βιβλίῳ τῆς ᾠδῆς gestanden haben, im סֵפֶר הַיָּשָׁר, wie WELLHAUSEN richtig vermutet hat[3].

Das hebräische Lied besteht aus drei Distichen, den Stichos mit zwei Hebungen.

Es sind nun zwei Mißverständnisse von vornherein abzuweisen, die seither es unmöglich machten, den Sinn der von LXX überlieferten Verse zu verstehen. Weder ist v. 53 (LXX) die Vorlage von v. 12 13 des hebräischen Textes[4] noch eine Ausschmückung und Erweiterung derselben[5], der also das ursprüngliche böte. Der ursprünglichen LXX waren die hebräischen Verse 12 13 noch unbekannt. Das wohl jüngere Targum kennt sie bereits, auch mögen sie

1) Wie B. STADE und FR. SCHWALLY in The Books of Kings, Leipzig 1904, S. 102 meinten.

2) WELLHAUSEN a. a. O. meint, LXX habe עלומים verstanden. Aber wir dürfen den hebräischen Text v. 12 13 nicht mit dem griechischen v. 53 vermischen.

3) Zu diesem Buch vgl. Jos 10 13 II Sam 1 19–27.

4) WELLHAUSEN a. a. O. BENZINGER, Bücher der Könige erklärt, Freiburg 1890, S. 59. R. KITTEL, Geschichte des Volkes Israel, II, 2. Aufl., 1909, S. 238. KLOSTERMANN a. a. O. T. K. CHEYNE, the Origin a. Religious Contents of the Psalter 1891, S. 212.

5) KAMPHAUSEN bei KAUTZSCH, STADE und SCHWALLY a. a. O. S. 101 ff.

früh in einige LXX-Handschriften eingedrungen sein. Daß der Vers 53 (LXX) an der jetzigen Stelle stört[1], beweist nichts gegen sein Alter, das gilt auch für andere Stücke des AT. Aber er stört nur deshalb, weil die ganze Rede Salomos v. 14—53 später Einschub ist, wie allgemein feststeht. An v. 11 schloß sich einst im hebräischen Text tadellos das Plus des griechischen Textes in v. 53 an. Dieses Plus wurde allerdings später im hebräischen Text getilgt, einmal weil man es als störend empfand, daß Salomo, nachdem er ein so langes Gebet gesprochen hatte, noch einmal den Anlauf zu einem Lied nahm, und sodann, weil der Text dieses Liedes mit der Aufforderung Gottes an den König, ihm ein Haus zu bauen, nicht am Platz war, nachdem schon der Tempel da war. Der, welcher das Plus der LXX entfernte, setzte v. 12 13 ein unter Zugrundelegung des Liedes. Natürlich konnte für ihn nicht mehr Jahwe zum König reden, sondern Salomo zu Jahwe. Statt des ursprünglichen Befehls wurde seine Ausführung gegeben. Schon der Rhythmus des Textes in v. 12 13 zeigt, daß diese nichts mit dem Lied zu tun haben; ihre Verse enthalten je drei Hebungen. Derjenige, welcher die aus dem סֵפֶר הַיָּשָׁר stammenden Verse in das vordeuteronomistische Königsbuch einfügte und sie von Salomo hersagen ließ, wollte damit den Tempelbau als die Folge eines göttlichen Befehls hinstellen, damit traf er entschieden das Richtige. Wie das אמר Jahwes zeigt, das dem כה אמר יהוה der späteren prophetischen Reden entspricht, liegt in unseren Versen ein priesterliches an den König gerichtetes Orakel vor. Und zwar befahl dieses dem König, der Gottheit der Lade ein neues Haus zu bauen.

Ich glaube nun, daß in dem לָשָׁבֶת ein Fehler steckt. Es ist doch zu auffallend, daß das Objekt von אָמַר einmal mit einem Infinitiv mit ל und dann fortfahrend mit direkter Rede gegeben wird. Es könnte der Infinitivsatz höchstens darauf gehen, daß Jahwe im Dunkel des Heiligtums wohnen wolle. Aber עֲרָפֶל ist das Wolkendunkel (II Sam 22 10 ff Ex 20 21). Es wird wohl da gestanden haben אָמַר הַיֹּשֵׁב בָּעֲרָפֶל »es sprach der, der im Wolkendunkel wohnt«. Dieser Doppelvers entspricht auch sinngemäß mehr dem vorangehenden Doppelvers. Der im Wolkendunkel Wohnende ist der Jahwe, der die Sonne ans Himmelszelt gestellt hat.

In dem שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמָיִם יהוה liegt nun die eigentliche Begründung für den göttlichen Befehl, einen Tempel zu bauen. Man versteht jene Verse nun allgemein von der Schaffung der Sonne durch Jahwe. Sie solle es begründen, daß Salomo nach dem göttlichen Befehl

1) Stade, Schwally.

der Lade ein lichtloses Allerheiligstes gebaut habe. Aber weder ist von diesem letzteren die Rede — das Gottesbild wohnt immer im Dunkeln, auch ist nur vom Tempelbau schlechthin die Rede —, noch besteht irgendwelcher logischer Zusammenhang zwischen der Schaffung der Sonne durch Jahwe und dessen Wunsch, eine Wohnung zu haben. Gewiß wird das הֵכִין vom Schaffen der Sonne (Ps 74 16), der Erde (Jes 51 15), der Berge (Ps 65 7) u. ä. gebraucht. Aber die Grundbedeutung von הֵכִין ist doch »feststellen« und erst in übertragener Bedeutung »schaffen«. So gebraucht man הֵכִין vom feststellen eines Stuhles (Ps 103 19 I Chr 22 10), eines Holzes (Est 6 4 7), eines Bildes (Jes 40 20), eines Königreiches (I Sam 13 12 II Sam 7 12). Nehmen wir einmal diese Grundbedeutung auch für I Reg 8 53 an und sehen vom Gedanken der Schöpfung der Sonne ab, der ja auch ganz fern liegt, so könnte der fragliche Ausdruck allein auf die Wiederhinstellung der Sonne nach einer Verfinsterung gehen. Jahwe hat die Sonne wieder an den Himmel gestellt, daß sie aufs neue ihr Licht spenden kann. Irgend eine primitive Vorstellung muß dann natürlich zugrunde liegen, die die Sonnenfinsternis erklärt. Entweder ein feindlicher Dämon hat die Sonne gestohlen oder versteckt gehalten. Diese Vorstellung findet sich nicht nur in Australien[1], sondern muß sich auch in Griechenland gefunden haben, wenn in dem pindarischen Hyporchem die Sonne als ἐν ἁμέρᾳ κλεπτόμενον bezeichnet wird[2]. Oder ein Ungeheuer oder Drache hat der Sonne Gewalt angetan, ja sie gar verschlungen, eine Auffassung, die bekanntlich weit verbreitet ist, zumal in Asien. Auch in Israel mag die Sonnenfinsternis und ihr Aufhören erklärt worden sein mit dem Kampf Jahwes mit einem die Sonne bedrohenden Dämon oder Ungeheuer, so gut wie Jahwe bei der Weltschöpfung mit einem Drachen gekämpft hat[3]. Für den Sieg Jahwes über den Feind der Sonne passen am besten die Verse שֶׁמֶשׁ הֵכִין בַּשָּׁמַיִם יהוה. Dafür spricht auch eine andere Erwägung. Die Verse sind, wie wir schon sahen, als Orakelworte eines Priesters anzusehen. Wie in Babel und Assur ging aber die Sonnenfinsternis nicht in erster Linie den Einzelnen an, sondern die Allgemeinheit, Land und Volk. Es »begaben sich die Herrscher in den Tempel, um mit Unterstützung der Priester den erzürnten Gott zu versöhnen. Dabei begnügte man sich aber nicht damit, nur heilige Formeln herzusagen oder brünstige Gebete zu sprechen; man wollte auch die

1) R. LASCH, Die Finsternisse in der Mythologie und im religiösen Brauch der Völker, Archiv für Religionswissenschaft III, 97 ff.

2) BOLL in Pauly-Wissowa Realencyklopädie VI, Sp. 2337.

3) GUNKEL, Schöpfung und Chaos.

Zusicherung dafür haben, daß die Worte nebst den damit verbundenen symbolischen Handlungen den gewünschten Erfolg haben würden«[1]. So wird auch Salomo das priesterliche Orakel bei der Lade anläßlich der Verfinsterung der Sonne und ihrer Befreiung aufgesucht haben, um einen Bescheid zu erhalten, wie das durch die Finsternis etwa angedrohte Unglück des Landes zu vermeiden sei; denn die Finsternis ist im Volksglauben ein übles Vorzeichen und kündet den Götterzorn, der Dürre, Mißwachs, Pest oder Krieg schicken kann oder gar den Tod des Herrschers verursacht[2]. Da wurde Salomo das Orakel zuteil, das uns I Reg 8 53 im griechischen Text erhalten ist, und dessen ursprünglichen Wortlaut wir herzustellen versuchten. Das angedrohte Unglück ist abzuwenden durch den Bau eines Tempels für die Lade. Ṣadoḳ, jener homo novus, zu dessen Ahnen sich die Familie später nach dem von ihr behüteten Kultobjekt (אֲרוֹן) den fiktiven Ahnherrn (אַהֲרוֹן) schuf, hielt den Augenblick für günstig, für sein Heiligtum und damit auch für sich und seine Stellung etwas zu tun. In seiner Eigenschaft als Kahin, als Seher und Priester, verkündigte er dem König den Spruch Jahwes. Er spekulierte dabei nicht ohne Grund auf die Baulust seines Herrschers.

Die Sonnenfinsternis, mit der wir seither zum besseren Verständnis des sog. salomonischen Tempelweihspruches operierten als dem unbekannten x, findet sich nun tatsächlich vor im Kanon der Finsternisse, die Th. v. Oppolzer 1887 im 52. Band der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse der Denkschriften der Wiener Akademie herausgegeben hat. Setzen wir, wie allgemein geschieht, Salomos Tod um 932 und gestehen ihm selbst 40 Regierungsjahre zu, so kämen für diese nur zwei totale Sonnenfinsternisse in Betracht, die erste am 31. Mai 957, die zweite am 22. Mai 948[3]. Herr Geh. Regierungsrat Paul Harzer von der Kieler Sternwarte hatte die große Liebenswürdigkeit, die Stunden, in denen beide Finsternisse für Jerusalem erschienen, nach Oppolzer zu berechnen. Am 31. Mai 957 ging die Sonne teilweise verfinstert $4^h\ 52^m$ früh auf, die Finsternis erreichte die größte Phase von 10,7 Zoll[4] um $5^h\ 42^m$, als die Sonne 9^0 hoch stand, und sie ging $6^h\ 42^m$ zu Ende, als die Sonne 21^0 hoch stand. Am 22. Mai 948 ging die Sonne $4^h\ 59^m$ unverfinstert auf; um $5^h\ 11^m$ als sie 2^0 hoch stand, begann die Finsternis, sie wurde total und

1) M. Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens II, 1 (1912) S. 141.

2) Boll a. a. O. 2335 f.

3) Da die Astronomie das Jahr o zählt, müssen wir nicht wie diese 956 und 947, sondern 957 und 948 zählen.

4) Man teilt den Sonnendurchmesser in 12 Zoll.

erreichte die größte Phase $6^h\ 3^m$, als die Sonne 12^0 hoch stand, und ging $6^h\ 59^m$ zu Ende, als die Sonne 24^0 hoch stand. Herr HARZER hat nun nach GINZEL, Spezieller Kanon der Sonnen- und Mondfinsternisse 1899, der aber nur mit —900 beginnt, noch einmal genauer nachgerechnet, da GINZEL »Verbesserungen« bietet. Er schrieb mir: »Immerhin hat mir die Vergleichung der beiden Werke gezeigt, daß die Unsicherheit der Angaben fast ganz auf die Zeit der geozentrischen geringsten Entfernung des Sonnen- und Mondmittelpunktes fällt, und daß die GINZELschen Tafeln extrapoliert diese Zeit um —947 etwas weniger als eine Stunde früher angeben. Nehme ich diese eine Stunde Verfrühung an, so wird die Finsternis für Jerusalem nicht total, sondern nur 10,7 Zoll, und die größte Phase tritt $5^h\ 6^m$ vorm., also 7^m nach Sonnenaufgang ein, die Sonne geht also schon stark verfinstert auf. Als sicher wird man hiernach nur das annehmen dürfen, daß —947 am 22. Mai sehr zeitig morgens in Jerusalem eine starke Sonnenfinsternis eingetreten sei.« Bei der Korrektur für die Finsternis vom Jahre 957 gelangt man für Jerusalem zu dem Ergebnis, »daß die größte Phase mit 9,4 Zoll um $4^h\ 47^m$, also 5^m vor Sonnenaufgang eintritt; da die Finsternis nach Sonnenaufgang noch ungefähr $^3/_4$ Stunden gedauert hat, muß sie immerhin eine auffallende Erscheinung gewesen sein.« Ausdrücklich betonte mir aber Herr HARZER, »daß diese Varianten in den Rechnungen für die beiden Finsternisse ganz hypothetisch sind«. Die Tatsache besteht, daß am 31. Mai 957 und am 22. Mai 948 mit Sonnenaufgang für Jerusalem gewaltige Finsternisse stattfanden. Aus Gründen, die später uns klar werden, schalte ich die erstere Finsternis aus und halte mich an die vom 22. Mai 948 als die, welche das Orakel veranlaßte.

Die sehr frühe Tageszeit, in der die doch nicht vom Hof-Astronomen berechnete Finsternis stattfand, würde für den 22. Mai nicht im geringsten unsern seitherigen aus I Reg 8 53 erschlossenen Vermutungen und Aufstellungen entgegen sein. Wir müssen bedenken, daß um den 22. Mai die Ernte noch im vollen Gang ist. Die Ernte, die mit der Gerste beginnt — die Weizenernte ist vierzehn Tage später — fängt auf dem Gebirge Ende April, Anfang Mai an[1]. Zur Erntezeit stehen die Bauern Palästinas so gut früh auf wie die unsern, ganz abgesehen davon, daß sie überhaupt stets mit Sonnenaufgang aufstehen. Eine Sonnenfinsternis, die mit Sonnenaufgang einsetzte,

1) BAEDEKER, Palästina und Syrien, 4. Aufl. von BENZINGER 1897, S. XLVIII, I. BENZINGER, Hebräische Archäologie, 2. Aufl., 1907, S. 141.

muß am 22. Mai auch in Jerusalem gehöriges Aufsehen erregt haben.

Zum Datum des 22. Mai paßt nun ausgezeichnet die sehr alte Angabe I Reg 6 37 (6 1 ist aus ihm geflossen), daß der Grundstein zum Tempel im Monat Ziw gelegt wurde. Ueber die Monatsanfänge sind wir nun aus dem AT nicht sonderlich unterrichtet. Aber unsre Sonnenfinsternis kann uns auch hier weiter helfen. Da die Ernte für Jerusalem im Monat Abib begann (Dtn 16 1) und der Ziw diesem folgte, muß, wenn wir uns daran erinnern, daß Sonnenfinsternisse nur am Neumond stattfinden können, rund vierzehn Tage vor dem 22. Mai, also am 8. Mai der Ziw begonnen und der Abib geendigt haben. Denn es ist wohl sehr wahrscheinlich, daß für die ältere israelitische Zeit der Monat nicht wie später mit dem Neumond (חֹדֶשׁ), sondern mit dem Vollmond (יָרֵחַ) begann[1]. Der Ziw endigte also gegen den 5. Juni. Es war also nach der Finsternis noch hinreichend Zeit, im Ziw die Grundsteinlegung des Tempels vorzunehmen. Würden wir aber die Finsternis vom 31. Mai 957 annehmen als die Veranlassung des Orakels, so würden wir mit alledem sehr ins Gedränge kommen.

Ist der Tempel anläßlich des glücklichen Endes einer Sonnenfinsternis gebaut worden, so verstehen wir auch seine Orientierung von Osten nach Westen. Nicht, wie man allgemein glaubt, die Anlehnung an phönizische oder ägyptische Sonnentempel hat diese Orientierung veranlaßt, sondern die Tatsache, daß Jahwe die gerade aufgegangene Sonne dem sie bedrängenden Dämon oder Drachen wieder entrissen und aufs neue am Himmel festgestellt hat. Auch die verzwickte Lage, die man dem Tempel anwies, daß er zwischen dem heiligen Felsen, auf dem schon David einen Altar errichtet hatte (II Sam 24 17 ff), und dem Westrand des ganzen Felsplateaus »gekeilt in drangvoll fürchterlicher Enge«, wo doch Platz genug da war, zu stehen kam, hängt wohl mit dem 22. Mai 948 zusammen. Wahrscheinlich wurde die Längsachse des Tempels so konstruiert, daß an zwei bestimmten Tagen des Jahres, entsprechend dem 22. Mai 948, die Strahlen der über dem Oelberg aufgehenden Sonne längs dieser Achse fielen und bei geöffneten Türen in das Allerheiligste drangen[2].

Wenn aber der Grund des Tempels im Mai/Juni 948 und zwar nach I Reg 6 37 im 4. Jahr Salomos gelegt wurde, so fällt Salomos

1) BENZINGER a. a. O. S. 169.

2) Auf ähnliche Gedanken nur unter Anwendung vieler Phantasie und ziemlich kritiklos kam auch C. V. L. CHARLIER in ZDMG 58 (1904) S. 386 ff. Vgl. auch H. NISSEN, Orientation, Studien zur Religion I (1906).

Regierungsantritt in das im Herbst 952 beginnende Jahr; denn zur Königszeit beginnt das Jahr im Herbst, nach den Festen. Da nun Salomo 932/31, in welches Jahr man gewöhnlich die Reichstrennung setzt [1], starb, kann Salomo unmöglich vierzig Jahre regiert haben (I Reg 11 42), sondern nur zwanzig. Damit stimmt aber I Reg 7 1, wonach die Palastbauten dreizehn Jahre gedauert haben sollen. Diese Zahl ist lediglich erschlossen aus den tatsächlichen zwanzig Jahren der Regierungszeit und den ebenso tatsächlichen sieben Jahren des Tempelbaues (I Reg 6 38). Der Schreiber von 6 37—7 1 nahm an, daß Salomo so fromm war, daß er erst mit den Profanbauten anfing, als er mit dem Tempel fertig war. Er dachte im Augenblick der Niederschrift nicht daran, daß der Tempelbau erst mit dem vierten Regierungsjahr begonnen hat, und so kamen die dreizehn Jahre durch Subtraktion heraus. Das künstliche chronologische Schema der Königsbücher reparierte dann den Schaden wieder, indem es Salomo vierzig Jahre regieren ließ: Dann hat Salomo die ersten vier Jahre nichts gebaut, dann sieben Jahre am Tempel, dann dreizehn am Palast und an den andern Profanbauten, um die letzten sechzehn Jahre wieder nichts zu bauen.

1) M. THILO die Chronologie des Alten Testaments Barmen 1917 kennt keine Schwierigkeiten in der Textüberlieferung der Zahlen; für ihn haben David und Salomo je 40 Jahre regiert.

Die Haartracht der Israeliten.

Von

Hugo Greßmann.

BUDDE hat der Wissenschaft den besten Samuel-Kommentar geschenkt. Den Dank, den ich diesem Buche schulde, glaube ich am besten dadurch abzustatten, daß ich an einen Satz anknüpfe, der mit einem bisher noch nicht genügend gelösten Problem zusammenhängt: »Der Bart ist bei den alten Hebräern wie den Arabern bis heute das Zeichen der Mannheit und darum des Mannes Stolz. Geschoren wird er zum Zeichen tiefer Trauer (Jes 15 2 Jer 41 5); doch umgeht man das gerne durch zeitweises Verhüllen (Mich 3 7 Hes 24 17 22)« [1].

1. Die Haartracht der Nomaden.

Die in Palästina ansässigen Israeliten waren Bauern. Ob sie vor der Ansiedlung Nomaden waren, ist zweifelhaft; nach der ältesten Ueberlieferung der Genesis waren die »Väter« keine Nomaden, sondern Halbnomaden, d. h. Schaf- und Ziegenzüchter [2]. Doch hatten sich nomadische Stämme und Geschlechter an Israel angeschlossen, die auch später ihre nomadische Lebensweise beibehielten, wie sicher die Kainiter [3] und Rechabiter [4], vielleicht noch andere. Bei diesen muß man darum auch die Haartracht der Nomaden voraussetzen. Wäre sie in Israel nirgends üblich gewesen, auch nicht vereinzelt, so wäre das Verbot in Lev 19 27 unverständlich: »Ihr dürft den Rand eures Haupthaares nicht kreisförmig abscheren und den Rand eures Kinnbartes nicht verstümmeln« [5]. Diese Vorschrift bezog man früher in der Regel auf verbotene Trauerbräuche, von denen freilich erst im näch-

1) BUDDE, Die Bücher Samuel S. 247.

2) GRESSMANN, ZAW 30 (1910) S. 25 f.; KITTEL, Geschichte Israels [2] I S. 404.

3) Auch GUNKEL, Märchen S. 138 f. hält daran fest, daß wenigstens der Zusatz zu dem »Märchen« vom Bauern und Hirten in Gen 4 die Gestalt des Nomadenstammes Kain vor Augen hat.

4) Jer 35 6 ff; vgl. BUDDE, Urgeschichte S. 145 ff.

5) Lies תשחיתו und זקנכם mit den Uebersetzungen.

sten Verse ausdrücklich die Rede ist. Aber diese Auffassung ist unmöglich, da die Trauerbräuche höchstens teilweise damit übereinstimmen.

Bei der Totentrauer verstümmelt man erstens das Haupthaar. Die Texte sprechen gewöhnlich nur von einer »Glatze«; einmal jedoch heißt es genauer: »Ihr sollt euch keine Glatze vorn auf der Stirn machen«[1]. Danach muß man an das Ausschneiden eines Zwickels am Rande des Stirnhaares denken[2]; die Darstellung der Klageweiber auf dem von MÖLLER gefundenen Sarg des Anchpechrod (9. Jhrh. v. Chr.), jetzt in der ägyptischen Abteilung des Berliner Museums, bestätigt dies und vermittelt eine lebendige Anschauung[3]. Bei der Totentrauer verstümmelt man zweitens das Barthaar. Meist ist zwar nur allgemein vom »Scheren des Kinnbartes« die Rede[4]; einmal aber wird für die Priester genauer befohlen: »Sie dürfen den Rand ihres Kinnbartes nicht rasieren«[5]. Da der Ausdruck fast derselbe ist[6] wie in Lev 19 27, so könnte auch die Sache dieselbe sein; aber wahrscheinlich ist dies nicht der Fall. Zunächst braucht den Priestern nicht besonders verboten zu werden, was schon allen Israeliten verboten ist. Sodann legt die Analogie zum Scheren der Glatze nahe, daß es sich beim Bartscheren in der Trauer wahrscheinlich ebenfalls um das Ausschneiden von Zwickeln im Kinnbart handelt[7]. Wie die als Trauerzeichen üblichen Einschnitte in den Leib

1) Dtn 14 1: לא תשימו קרחה בין עיניכם.

2) Wenn die Araber einem Gefangenen, den sie laufen ließen, die Stirntolle abschnitten, so wird eine ähnliche Verstümmelung gemeint sein; vgl. WELLHAUSEN, Reste[1] S. 118. Ebenso bei den modernen Arabern nach A. JAUSSEN, Coutumes des Arabes. Paris 1903, S. 95: »On lui rase un coin de la tête au-dessus des tempes«. Die Stirntolle vertritt den Skalp der Indianer, die Siegestrophäe.

3) Amtliche Berichte der Berliner Museen XXXIII (1911—12) S. 199 f., Abb. 91, 92; größeres Bild bei H. SCHÄFER, Aegyptische Kunst (SEEMANNs Kunstgeschichte I 1) S. 22, Abb. 1. Die Darstellung ist sehr wertvoll nicht nur wegen der Haarausschnitte, sondern auch wegen der Wangen, die mit Kot beschmiert sind, und wegen der zerrissenen und geflickten Gewänder. Deren merkwürdig schwarze Farbe erklärt sich, weil es sich um den schwarzen, ziegenhärenen Sag (שק) handelt, wie er heute noch im Haurân üblich ist; vgl. WETZSTEIN, Die syrische Dreschtafel ZEthnol. V, S. 295 f.

4) Jes 15 2 Jer 41 5 48 37; von heidnischen Priestern Ep Jer 30 f; eine Abart ist das Bartraufen Esr 9 3.

5) Lev 21 5: ופאת זקנם לא יגלחו. Wahrscheinlich ist hier nicht allgemein von der Haartracht der Priester die Rede, sondern nur von ihrer Haartracht in Zeiten der Trauer. גלח = »rasieren« wie Hes 44 20; vgl. unten S. 68, Anm. 3.

6) Nur die Verben weichen ab; aber השחית und גלח könnten andere Ausdrücke für dieselbe Sache sein.

7) Eine bildliche Darstellung ist bisher unbekannt. Die Aegypter ließen in der Trauer die Haare wachsen, während sie sie sonst schoren (HERODOT 2 36).

würden auch wir solche Einschnitte in Haupt- und Barthaar als »Verstümmelungen« bezeichnen; doch bleibt dies ein relativer Begriff.

Lev 19 27 dagegen verbietet erstens das kreisrunde Abscheren des Haarrandes, das man nicht wie bei der Trauersitte auf die Stirn beschränken darf, sondern auf das ganze Haupthaar beziehen muß. Man hat daher mit Recht angenommen, daß hier die Haartracht der Nomaden beschrieben und bekämpft wird. HERODOT sagt genauer: Die Araber der Sinai-Halbinsel scheren ihr Haar »kreisförmig, indem sie die Schläfen rasieren«[1]; d. h. die Haare werden rings um den Kopfrand kurz abgeschnitten, und daher müssen die Schläfen, deren Haare die Kreisform zerstören würden, rasiert werden. So begreifen wir, daß die Nomaden bei Jeremia »die am Rande Gestutzten« heißen[2], und daß JOSEPHUS die Nabatäer am Toten Meere »struppig und rund um den Scheitel geschoren« nennt[3]. Dem entsprechend wird man die zweite Vorschrift in Lev 19 27 deuten müssen: »Ihr sollt den Rand eures Kinnbartes nicht verstümmeln«; das Wort »Rand« ist also nicht vom Ende oder von der Ecke des Kinnbartes, sondern ebenso wie im Vorhergehenden zu verstehen. Anders ausgedrückt: Ihr sollt euch nicht rund um den Kinnbart rasieren, weder die Ober- und Unterlippe noch den Bart unterhalb des Kinnes[4]. Schwanken kann man, ob man den Bart der Oberlippe oder den Schnurrbart mit zum Rande des Kinnbartes rechnen darf; aber wäre der Schnurrbart in das Verbot der Verstümmelung nicht mit eingeschlossen, dann wäre diese Ausnahme wohl besonders hinzugefügt, etwa: Nur den Bart über der Lippe dürft ihr rasieren.

Nach den bildlichen Darstellungen semitischer Nomaden auf ägyptischen und babylonischen Denkmälern, die EDUARD MEYER eingehend untersucht hat, ist für sie neben dem kurz geschnittenen Haupthaar der Kinnbart charakteristisch; beide Lippen sind glatt rasiert[5]. Da-

1) HERODOT 3 8: κείρονται περιτρόχαλα περιξυροῦντες τοὺς κροτάφους.

2) Jer 25 23: קצוצי פאה; vgl. 9 25 49 32. Die Uebersetzung »an der Schläfe gestutzt« ist ungenau, zumal da der Hebräer ein besonderes Wort für »Schläfe« (רקה) hat.

3) JOSEPHUS c. Ap. I 173: αὐχμαλέοι κορυφὰς τροχοκουράδες; vgl. EDUARD MEYER, Sumerier und Semiten S. 22.

4) Bei den Tijāha der modernen »Arabia Petraea« (MUSIL III S. 159) wird nur der Bart unter dem Kinn *(ḥanǧara)* und der Hinterkopf bis zu den Ohren rasiert; das übrige Haar: Schnurrbart, »Fliege«, Kinnbart und Backenbart, die alle besondere Namen haben, läßt man stehen. Schon PLINIUS 6 32 gibt den Arabern eine andere Haartracht: Arabes mitrati degunt aut intonso crine; barba abraditur, praeterquam in superiore labro; aliis et haec intonsa.

5) EDUARD MEYER, Sumerier und Semiten (Abhandlungen der Berliner Akademie 1906) S. 16 ff.

mit stimmen die literarischen Nachrichten überein, nur daß sie etwas genauer beschreiben oder erschließen lassen, was aus den Denkmälern nicht ersichtlich ist: Das Haupthaar war rings um den Kopf kreisartig geschnitten; die Schläfen und die Ränder des Bartes auf Ober- und Unterlippe und unterhalb des Kinnes waren rasiert, so daß der bloße Kinnbart übrig blieb.

2. Die Haartracht der Bauern.

Im Gegensatz zu den Nomaden tragen die syrisch-palästinischen Bauern schon in der vorisraelitischen Zeit, wie EDUARD MEYER[1] auf Grund der ägyptischen Denkmäler festgestellt hat, »das Haar länger, so daß es oft als breiter Schopf oder in mehreren gelockten Strähnen auf den Schultern aufliegt; das Haupthaar ist immer schwarz, der Bart oft rötlichgelb. In der Regel tragen sie auch den Schnurrbart«.

Für die Israeliten, die ja Bauern waren, ergibt sich dasselbe schon aus dem Gegensatz zu der Haartracht der Nomaden in Lev 19 27. Einzelne Nachrichten bestätigen und vervollständigen das Bild. Auf das lange Haupthaar wird oft angespielt: Der Dämon faßt Hesekiel »bei einer Locke seines Hauptes« und hebt ihn zwischen Himmel und Erde empor[2]. Delila webt die Locken Simsons fest in das Gewebe des Webstuhles ein[3]. Absalom läßt sich nur einmal jährlich scheren[4]; wenn diese Kunde auch nachexilisch ist und ihre Geschichtlichkeit deswegen bezweifelt werden kann, wird doch sonst Aehnliches aus Eitelkeit öfter vorgekommen sein. Aber da Absalom nach der zuverlässigen Schilderung seines Todes »mit dem Kopf(haar)« in einer Eiche hängen blieb, wie es bei den Steineichen des 'Adschluns mit ihren langen Stacheln leicht begreiflich ist, so werden wohl auch hier lange Haare vorausgesetzt[5]. Das »rabenschwarze« Haar des Geliebten, vielleicht das seiner »Locken«, wird im Hohenliede gerühmt[6]. Ausnahme-Schönheiten, wie sie auch bei den polnischen Juden vorkommen, sind David und Esau, die »rot« genannt werden,

1) Ebenda S. 22 f. 2) Hes 8 3. 3) Jdc 16 13 ff.

4) II Sam 14 26; vgl. BUDDE z. St.

5) II Sam 18 9. Vielleicht hat aber BUDDE recht, wenn er meint, daß Absalom mit dem Kopf in eine Astgabel gezwängt wurde. Dann müßte schon der Verfasser des Zusatzes 14 26 das Wort ראש vom Kopfhaar mißverstanden haben. Ein Parallel-Beispiel erzählt BRUCE, Reise zur Entdeckung der Quellen des Nils VII 3: Der abessinische König Tacla Haimanot II. blieb durch Unachtsamkeit mit Haar und Mantel an einem Gandaffazweig hängen; freilich statt selbst getötet zu werden, ließ er den Ortsvorsteher zur Strafe töten.

6) Cant 5 11, aber der Text ist schwer verständlich und zum Teil wohl falsch.

vermutlich wegen ihres roten Haares oder Bartes[1]. Wenn Elisa als »Kahlkopf« verspottet wird, so wird er wahrscheinlich als alter Mann mit einer Glatze gedacht[2]. Perücken hatten die Israeliten im allgemeinen sicher nicht, obgleich sie vereinzelt im Gebrauch gewesen sein mögen[3].

Aus dem unscharfen Verständnis von Lev 19 27 und ebenso aus der ungenauen Uebersetzung der Nomaden-Bezeichnung (»die an der Schläfe Gestutzten« statt »die am Rande Gestutzten«) könnte man schließen, daß die Israeliten lange Schläfenlocken trugen, wie sie bei den heidnischen[4] und muslimischen Arabern in der Jugend[5] und bei den heutigen frommen Juden auch im Alter[6] üblich sind. Da sie aber weder im Alten Testament erwähnt noch auf den Denkmälern dargestellt werden, so dürften sie erst in der nachbiblischen Zeit Sitte geworden sein.

Am schwersten ist die Frage nach dem Schnurrbart zu beantworten; denn auf den Denkmälern ist er nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Wir besitzen allerdings nur drei Darstellungen von Israeliten[7]. Davon sind zwei assyrisch: eine auf dem schwarzen Obelisken Salmanassars mit dem Tribut Jehus[8] und eine auf dem Relief San-

1) I Sam 16 12 Gen 25 25; vgl. die Semiten von Qurnet-Murrâi bei LEPSIUS, Denkmäler III 116 a. PAUL HAUPT, Biblische Liebeslieder S. 57 f. 123 und GUNKEL, Genesis[3] S. 296 denken freilich an die bräunliche, bronzene Hautfarbe.

2) II Reg 2 23. Eine prophetische »Tonsur« wäre nicht unmöglich, wird aber nirgends sonst erwähnt, während Kahlköpfe unter den Syrern auf ägyptischen Denkmälern häufig vorkommen, wo gewiß nicht an Rasur zu denken ist; vgl. LEPSIUS, Denkmäler III 116 a und dazu EDUARD MEYER, Sumerier und Semiten S. 23, Anm. 1.

3) I Sam 19 13: כביר עזים ist wahrscheinlich eine »Perücke aus Ziegenhaaren«, da Haare nachgeahmt werden sollen. BUDDE denkt an ein »Haarsiebtuch«, was auch möglich wäre, während andere Deutungen nicht einleuchten.

4) Vgl. WELLHAUSEN, Reste[1] S. 119.

5) Vgl. MUSIL, Arabia Petraea III S. 160.

6) Die Schläfenlocken heißen »Peies« = פאות.

7) Die beiden schreitenden Krieger auf der Tonscherbe von Tell el-mutesellim (G. SCHUMACHER, Fundbericht I, Taf. XXIV = P. THOMSEN, Palästina und seine Kultur[2] S. 54, Abb. 19) sind schwerlich Israeliten, erstens weil sie Panzer tragen, und zweitens weil die Tonscherbe fremder Import zu sein scheint. Nach dem Fundort müßte sie aus der Zeit vor dem 8. Jhrh. stammen, da sie der vierten Schicht angehört. Doch belehrt mich Herr MÖTEFINDT, daß sie nach ihrer Technik (Malerei in dunkelrot und schwarz) sicher nicht älter sei als das 8.—7. Jhrh.

8) Auf dem Gipsabguß des Berliner Museums habe ich ebensowenig wie EDUARD MEYER (Sumerier und Semiten S. 21, Anm. 4) etwas Sicheres erkennen können, auch die Photographien von MANSELL genügen nicht.

heribs vor Lachis[1]; beide sind, wie es scheint, so undeutlich, daß sie eine sichere Entscheidung nicht zulassen. Dazu kommt drittens das ägyptische Sisak-Relief: auf dem Stück, das sich im Berliner Museum befindet, haben die Judäer sicher keinen Schnurrbart[2]. Doch kann hier möglicherweise der festgeprägte Typus des semitischen Nomaden nachwirken.

Nach den literarischen Nachrichten ist an der Tracht des Schnurrbartes kaum zu zweifeln, auch wenn man den oben gezogenen Schluß aus Lev 19 27 anfechten wollte. Denn neben זקן, dem »Kinnbart«[3], kann שפם nur den »Schnurrbart« bedeuten[4]. Das legt schon die Etymologie nahe, da es wahrscheinlich von שפה »Lippe« abzuleiten ist[5]. Die wenigen Stellen, in denen es uns begegnet, genügen jedenfalls zum Beweise, daß man zwischen beiden Wörtern scharf unterscheiden muß.

In der Totentrauer wird, wie wir gesehen haben, der »Kinnbart« geschoren oder verstümmelt, niemals der »Schnurrbart«; und umgekehrt wird der »Schnurrbart« verhüllt[6], niemals der »Kinnbart«.

1) Auch hier versagen die Photographien von MANSELL; die Abbildungen bei PATERSON, Assyrian Sculptures, Palace of Sinaherib, sind unbrauchbar. Wie weit die beiden Zeichnungen des »Israeliten« (vom Salmanassar-Obelisken) und des »Judäers« (aus Lachis) bei J. BENZINGER, Archäologie[2] S. 55, Abb. 16 und 17 zuverlässig sind, vermag ich nicht zu beurteilen; da hat der Israelit keinen, der Judäer dagegen einen kurz geschnittenen Schnurrbart. Wahrscheinlich haben aber die assyrischen Künstler überall einen kurz geschnittenen Schnurrbart angedeutet, auch wenn er nicht überall erkennbar ist (so urteilt auch EDUARD MEYER). Das könnte der assyrischen Tracht entsprechen (so EDUARD MEYER), könnte aber auch die israelitische Tracht wiedergeben, was mir wegen der richtigen Kopfbedeckung wahrscheinlicher ist.

2) Beste Abbildung bei H. SCHÄFER, Aegyptische Kunst (SEEMANNs Kunstgeschichte I 1) S. 21, Abb. 3. Was man nach dieser Wiedergabe für einen Schnurrbart halten könnte, ist auf dem Original deutlich als tiefe Mundfalte erkennbar, wie sie auch sonst bei der Darstellung von Nomaden üblich ist.

3) Auch im modernen Arabisch ist *ḏaḳn* speziell der »Kinnbart«; vgl. MUSIL, Arabia Petraea III S. 159.

4) Im Schweizerdeutsch ist »Schnure« noch heute für »Mund« gebräuchlich. Das Wort »Knebelbart«, das man bisweilen im Lexikon findet, vermeidet man lieber. Es bezeichnet einen Bart vorn am Kinn (»Napoleonsbart«), schließt aber gewöhnlich den Schnurrbart mit ein.

5) So auch BAUER-LEANDER, Historische Grammatik S. 504. Diese gewöhnliche Ableitung liegt jedenfalls näher als die geniale, aber nicht sicher beweisbare Vermutung JENSENs ZAssyr. VII (1892) S. 218, der an eine Wurzel שפם denkt == assyr. *p-š-m*: *paršumu* <* *paššumu* (wie כרסם < כסם) »der Greis«, eigentlich »der Bärtige« (wie זקן: זקן). — Die griechische Uebersetzung der LXX hat nur an einer Stelle (II Sam 19 25) das Wort שפם richtig mit μύσταξ wiedergegeben; aus den übrigen Stellen geht nur hervor, daß sie das Wort nicht verstand oder anders las.

6) Lev 13 45 Hes 24 17 22 Mich 3 7. Es ist merkwürdig, daß שפם an allen diesen Stellen kein Suffix hat (anders als II Sam 19 25).

Das wurde wahrscheinlich so gemacht, daß man das Gewand über den unteren Teil des Gesichtes legte, bis auch die Oberlippen verdeckt waren[1]. Häufig wird im Unglück als Zeichen der Trauer der ganze Kopf verhüllt[2], aber das gilt nicht für die Totentrauer. Es muß seinen besonderen Grund haben, wenn die Verhüllung ausdrücklich vom Schnurrbart berichtet wird, und nicht etwa vom Mund, der doch zugleich mit verhüllt wird. Die Erklärungen, daß man nicht sprechen[3] oder daß der Totengeist wie ein Bazillus in den Trauernden einfahren wolle[4], sind daher abzulehnen. BUDDE kommt wohl der richtigen Deutung am nächsten, wenn er die Verhüllung für einen Ersatz des Scherens hält; nur nennt er dies fälschlich ein »Umgehen«, weil er zwischen Schnurrbart und Kinnbart nicht scharf unterscheidet[5]. Hätte man den Schnurrbart scheren oder verstümmeln können, so hätte man es gewiß getan wie beim Haupthaar und beim Kinnbart; man tat es nicht, weil man es nicht konnte, und daher verhüllte man ihn[6]. Man wird also annehmen müssen, daß der Schnurrbart bei den Israeliten kurz geschnitten wurde[7], ähnlich wie bei den Assyrern[8] oder bei den heutigen Arabern des Ostjordanlandes[9].

Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch die letzte Stelle, in der vom Schnurrbart die Rede ist und die man für entscheidend ausgeben darf. Von Meribbaal heißt es, daß er »seine Füße nicht

1) So richtig KAMPHAUSEN bei RIEHM, Handwörterbuch I S. 151. Eine Darstellung fehlt bisher, wie ausdrücklich festgestellt sei, auch bei den Aegyptern; die gegenteilige Behauptung FLAUBERTs beruht auf einem Irrtum.

2) II Sam 15 30 Jer 14 3 f Esth 6 12. Zur Erklärung vgl. die Zusammenstellung der Deutungen bei NOWACK, Hebräische Archäologie I S. 195 f., der aber die verschiedenen Riten nicht scharf sondert, und bei P. TORGE, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung. Leipzig 1909, S. 172 ff.

3) So SMEND zu Hes 24 17.

4) So FRAZER und andere Ethnologen. Auch die Analogie zu dem Verhüllen vor dem bösen Blick, wie sie bei den alten Arabern bezeugt ist (WELLHAUSEN, Reste [1] S. 146) und ebenso bei den modernen Arabern vorkommt (JAUSSEN, Coutumes des Arabes S. 377) gehört nicht hierher.

5) Vgl. das Zitat oben S. 61.

6) Eine andere Möglichkeit wäre gewesen, ihn lang wachsen zu lassen, wie bei den Aegyptern; denn die Hauptsache ist, daß man beim Todesfall das Gegenteil dessen tut, was man sonst zu tun pflegt.

7) Das ist kein Widerspruch mit Lev 19 27, da dort das Rasieren, aber nicht das Schneiden verboten wird.

8) Die Assyrer hatten allerdings einen kurz geschnittenen Schnurrbart, ließen aber die Enden lang wachsen und drehten sie zu schönen Schnecken; diese fehlten den Israeliten, wie aus dem Folgenden hervorgeht.

9) Vgl. MUSIL, Arabia Patraea III S. 159: Der Schnurrbart ist »gewöhnlich kurz und nicht allzudicht«.

gepflegt, seine Hände nicht gepflegt, seinen Schnurrbart nicht gepflegt und seine Kleider nicht gewaschen« hatte[1]. Wie die Nägel an Händen und Füßen, so hätte auch der Schnurrbart beschnitten sein müssen[2]. Am langen Schnurrbart erkennt man den verwilderten Menschen, nicht an langen Haupthaaren oder an langem Kinnbart. Ueber das Haarscheren gab es keine besonderen Vorschriften, wie schon das Beispiel Absaloms lehrt; nur für die nachexilischen Priester bestimmt Hesekiel, daß sie ihre Haare zwar nicht rasieren, aber doch kurz schneiden sollen[3]. Eine willkommene negative Bestätigung bietet die Erzählung von der Behandlung, die den Gesandten Davids durch den Ammoniterkönig Hanun widerfährt; er läßt ihnen zum Schimpf »die Hälfte ihres Kinnbartes« abscheren und die untere Hälfte ihrer Kleider abschneiden[4]. Hätten sie einen langen Schnurrbart getragen, würde er gewiß auch ihn verstümmelt haben, wie es die modernen Araber in einem ähnlichen Falle taten[5].

Nach alledem stimmen die literarischen Nachrichten mit den ägyptischen Darstellungen der seßhaften Syrer überein. Wie diese so hatten auch die Israeliten in der Regel lange Haupthaare, die in einem Schopf auf den Nacken herabfielen; dazu kam ein langer, spitzer Kinnbart und ein kurz geschnittener Schnurrbart.

1) II Sam 19 25: »Seine Hände nicht gepflegt« fehlt im hebräischen Text, ist aber nach dem griechischen der LXX einzusetzen: ולא עשה ידיו (KLOSTERMANN).

2) So haben die englischen Kommentatoren (DRIVER und SMITH) richtig erklärt, während die deutschen auf eine Erklärung verzichten.

3) Hes 44 20: ראשם לא יגלחו .... כסום יכסמו את־ראשיהם. Aus dem Gegensatz geht hervor, daß גלח hier so viel bedeutet wie »rasieren« oder »kahlscheren«. Die dazwischen stehenden Worte passen nur dann in den Zusammenhang, wenn man ופרע לא ישלחו übersetzen darf, wie es bisweilen geschieht: »Sie sollen aber auch ihr Haar nicht wild wachsen lassen.« Aber das ist schwerlich erlaubt; nach den parallelen Stellen muß man vielmehr übersetzen: »Sie sollen ihr Haupthaar nicht wild fliegen lassen« (vgl. Lev 10 6 13 45 21 10). Dann wird es aber am besten sein, diese Worte als späteren Zusatz zu streichen.

4) II Sam 10 4.

5) JAUSSEN, Coutumes des Arabes S. 95: »Des bédouins s'emparèrent d'un traître qui avait dévoilé à l'ennemi leur plan de campagne; ils le rasèrent complètement d'un côté, lui coupèrent la moustache de l'autre, et le laissèrent ensuite en liberté«.

Psalm 133.

Von

Hermann Gunkel.

Der Aufforderung, mich an der Festschrift für KARL BUDDE zu beteiligen, bin ich mit Freuden nachgekommen. Denn wenn mich auch, wie ich nicht leugnen kann und mag, meine wissenschaftlichen Wege von der älteren WELLHAUSENschen Schule, deren würdiger und hochverdienter Vertreter der Jubilar ist, in manchem abgeführt und dazu wohl gar zuweilen in Gegensatz gestellt haben, so ist es doch immer meines Herzens Meinung gewesen, daß es in der Wissenschaft wohl Gegner, aber niemals Feinde gibt, und gern habe ich jede Gelegenheit benützt, um meine Hochachtung und Verehrung für die Männer auszusprechen, die unsere Forschung vor Zeiten unter Führung von WELLHAUSEN und STADE neu begründet haben, und deren Namen bis in späte Geschlechter hinein nicht vergehen können.

Ich lege auf den Gabentisch eine Erklärung von Psalm 133, ein Stück des Psalmen-Kommentars, den ich demnächst zu veröffentlichen gedenke.

1 *Seht, wie schön und wie lieblich es ist,*
wenn Brüder beisammen wohnen: 3 + 3
2 *wie das köstliche Oel auf dem Haupt,*
'das' herniederfließt in den Bart; 3 + 2
'wie' Aarons Bart, der herniederfließt
auf den Saum seiner Kleider; 3 + 2
3 *wie der Tau des Hermon, der herniederfließt*
auf die Berge 'von Dan'. 3 + 2
Denn daselbst hat Jahwe
den Segen verordnet,
Leben auf ewig. 2 + 2 + 2

1. Der Psalmen-Kommentar wird seine Eigenart besonders darin haben, daß er versucht, die einzelnen Gedichte, die unserer Erklärung so viel Schwierigkeiten gemacht haben, nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit zu ordnen und daraus zu verstehen. In diesem Falle liegt

die Sache sehr einfach; der Psalm ist ein מָשָׁל, d. h. ein »Weisheitsspruch«, wie sie sich auch an anderen Stellen des Alten Testamentes, besonders in den Proverbien, im Buche Jesus Sirach und sonst, namentlich auch im Aegyptischen finden, und ist mit Sprüchen wie Ps 127 1 f und Ps 127 3–5 der Gattung nach nahe verwandt. Bei der Feststellung der Gattungszugehörigkeit wird man besonders auf die Anfänge der Gedichte zu achten haben: auch Ps 127 3–5 hat einen eigentümlichen Anfang: er beginnt mit הִנֵּה, vgl. Ps 33 18. Bezeichnend für den Weisheitsspruch ist es auch, daß er eine Betrachtung über dasjenige gibt, was »gut« טוֹב ist, vgl. Prov 24 13 25 27 Qoh 2 3 24 5 17 6 12 11 7 und besonders Threni 3 26 f Tob 12 7 f 11; insbesondere in der Form des Ausrufs »wie schön ist es« vgl. Jes Sir 25 4 f und die ägyptischen Sprüche des Ptah-Hotep bei Ranke in Gressmanns Altorientalischen Texten und Bildern Bd. I S. 201. — Der Psalm rühmt es, »daß Brüder beisammen wohnen«. Gemeint ist dabei nicht, daß sie sich gelegentlich, etwa zu Familienfesten, zusammenfinden (Duhm); noch weniger ist an Volksgenossen gedacht (Ewald, Hitzig u. a.), die sich in Jerusalem zusammen niederlassen sollen (Wellhausen, Kessler u. a.) oder sich dort bei Festfeiern begegnen (Olshausen, Baethgen, Kittel u. a.); auch versperrt man sich das Verständnis, wenn man »einträchtig« oder dgl. einträgt (Ewald, Baethgen, Kittel u. a.). Der Sinn des Wortes ist durch S. Rauh, Hebräisches Familienrecht 1907 S. 35 ff. aufgehellt worden. Rauh verweist auf dieselbe Redensart im hebräischen Recht Dtn 25 5: die Pflicht der Leviratsehe gilt »für den Fall, daß Brüder zusammen wohnen« כִּי יֵשְׁבוּ אַחִים יַחְדָּו; der Gegensatz dazu ist, daß sie bei ihrer Verheiratung oder nach dem Tode des Vaters auseinanderziehen; man erinnere sich der Sagen von Abraham und Lot sowie von Jakob und Esau, die eine Zeitlang »beieinander wohnen« יָשַׁב יַחְדָּו, dann aber sich trennen vgl. Gen 13 6 36 7 P. Wir erkennen hier also eine alte Sitte Israels, die wir auch bei vielen andern Völkern der verschiedensten Nationalität und Rasse wiederfinden, wonach das Familiengut mehrere Geschlechter hindurch im ungeteilten Besitz der Erben verbleibt oder von ihnen gemeinschaftlich bewirtschaftet wird, eine Sitte, mit der auch ein Zusammenwohnen im selben Hause verbunden sein kann. Dies nach R. Hildebrand, Recht und Sitte auf den primitiven wirtschaftlichen Kulturstufen 1907 [2] S. 157. So wird es von den alten Russen berichtet, daß nach dem Tode des Vaters die Söhne b e i s a m m e n b l i e b e n und eine gemeinsame Wirtschaft führten S. 158; dasselbe von den Armeniern: »häufig b l e i b e n d i e B r ü d e r nach des Vaters Tod i n G e m e i n s c h a f t des Vermögens und

der Wirtschaft sitzen« S. 159; von den Mirediten in Oberalbanien: »daß sich nach dem Tode eines Vaters die Brüder trennen, kommt nur in den seltensten Fällen vor« S. 159. Ueber diese »Großfamilie«, die »drei bis vier Generationen zusammenkettet« und »unter den älteren Kulturvölkern des Westens und Ostens herrscht« vgl. E. Grosse, Formen der Familie S. 10, 18 f., 122, 124, 218 ff., 224 ff., 231 ff. Ein solches Verfahren wird Dtn 25 5 noch als gewöhnlich, aber nicht als selbstverständlich vorausgesetzt; im Psalm erhält es besonderes Lob, muß also inzwischen eine Ausnahme geworden sein. Dasselbe im gegenwärtigen Palästina vgl. Hans Schmidt, Volkserzählungen aus Palästina S. 63 und im neuaramäischen Märchen vgl. Lidzbarski, Die neu-aramäischen Handschriften der kgl. Bibliothek zu Berlin, Bd. II S. 113, Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Ṭûr-Abdîn Teil II S. 164 f. »Der Psalmist preist also eine »gute, alte Sitte, die zu seiner Zeit im Verschwinden begriffen ist«, Rauh S. 36. Wie schön ist es, so meint er, wenn Brüder so starkes Familiengefühl haben und sich so gut vertragen, daß sie beieinander wohnen bleiben! — **2—3 b**. Im folgenden eine Reihe gehäufter Bilder, wie sie der Mašal, besonders der späteren Zeit, zum Ausdruck der Begeisterung liebt, vgl. etwa Jes Sir 24 13 ff 26 16 ff sowie 50 5 ff. In diesen Bildern wird nicht etwa der Segen oder gar der göttliche, durch den Priester vermittelte (Kessler, Kirkpatrick) oder der Priesterweihe zu vergleichende (Baethgen) Segen dieser Gemeinschaft dargestellt, wie die meisten Neueren, Geistliches in diesen weltlichen Zusammenhang eintragend, behauptet haben (Nowack, Kautzsch³ u. a.), sondern, wie der Text deutlich sagt, soll so die »Schönheit und Lieblichkeit« eines solchen Bruderbundes dargestellt und verherrlicht werden. Gern wählt der hebräische Dichter seine Bilder so, daß sie in sich selbst ihre Stimmung tragen (vgl. z. B. Ps 128 3): so spricht er hier von dem köstlichen, mit duftenden Bestandteilen gemischten Oel, das auch nach ägyptischer Sitte langsam herniederträufeln muß (vgl. Erman, Aegypten S. 317): auch nach der Anschauung der Hellenen etwas besonders Schönes vgl. Homerische Hymnen (ed. Gemoll) XXIII 3 αἰεὶ σῶν πλοκάμων ἀπολείβεται ὑγρὸν ἔλαιον und Kallimachos, Hymnus in Apollinem 38 αἱ δὲ κόμαι θυόεντα πέδῳ λείβουσιν ἔλαια, und zuletzt von dem Leben spendenden Tau, der herrlichen Erquickung aller Pflanzen in heißer Sommerszeit. Auch liebt es die fromme Dichtung, zumal die spätere, die Bilder dem Bereiche des Heiligen zu entnehmen, dem alle Verehrung gilt, vgl. z. B. Jes Sir 24 15ᵈ 26 17 50 9ᵃ. Darum redet der Dichter von dem Barte Aarons, dem ehrwürdigen Hohenpriesterbarte, der, nach

Gottes Gesetz niemals beschnitten (Lev 21 5), lang herniederwallt: wohlgepflegte Bärte, Ausdruck männlicher Würde, schätzt das Morgenland noch heute. Solche heiligen Bilder aber werden auch für Dinge gebraucht, die an sich ganz weltlich sind; so wird Jes Sir 26 17 ein schön gebautes Weib mit dem heiligen Leuchter verglichen. Demnach folgt auch in unserm Psalm aus dem geistlichen Bilde nicht, daß sich die Gemeinschaft der Brüder auf das Heilige bezieht (gegen Baethgen und Kittel). Nun ist allen diesen Bildern gemeinsam, daß etwas von dem Höheren auf das benachbarte Niedere herunterfließt; sie sollen also darstellen, wie lieblich es ist, wenn der besitzende Teil dem ärmeren, der neben ihm wohnt, von seinem Ueberfluß mitteilt, wie das bei gemeinschaftlicher Wirtschaft der Brüder der Fall sein muß (Nowack). Das köstliche Oel, auf das Haupt in reicher Fülle gegossen (Ps 23 5), bleibt nicht an diesem hangen, sondern sickert hernieder in den Bart und spendet so auch diesem. Und Aarons Bart — geistreich nimmt der Dichter das zuletzt ausgesprochene Wort auf — wallt nieder auf den Halsausschnitt (Ex 28 32 39 23) der Kleider, so daß auch diese Schmuck und Würde empfangen. Der hochragende Hermon, von Wolken umzogen, mit reichem Tau gesegnet, behält das edele Naß nicht für sich selbst, sondern seine Bäche ergießen es auf die niedriger gelegenen Höhen, die ihm vorgelagert sind. Es ist klar, daß die Berge, die den Hermontau empfangen, nicht die von Jerusalem sein können; aus dem Zusammenhange geht ja deutlich hervor, daß es sich um Erhebungen handeln muß, die dem Hermon ebenso benachbart sind und unter ihm liegen wie der Bart unter und neben dem Haupte und der Kleidersaum unter und neben dem Barte. Man hat also mit Graetz und Gressmann (brieflich) anzunehmen, daß hier ein anderer Name gestanden hat. Der Dichter hatte hier nordisraelitische Berge genannt; aber spätere, fanatisch-jüdische Bearbeitung hat sie nicht dulden wollen und dafür »Zions Berge« eingesetzt. Der vermißte Name mag etwa »Dan« gewesen sein. — **3 c d e.** Mit der letzten Zeile wendet sich der Psalm, wie es in hebräischen Gedichten häufig geschieht, das Ganze schön abrundend, zum Anfang zurück. Warum alle diese wundervollen Bilder für die einträchtigen Brüder? Jahwe selbst segnet den schönen Bund für alle Zeit.

Der Mašal mit seinen würdig-freundlichen Vergleichen ist gewiß einmal das Entzücken der Leser gewesen; uns sind eben diese Bilder wegen ihrer eigentümlich-morgenländischen Färbung nicht leicht zu verstehen, so daß die Geschichte der Erklärung gerade dieses Spruches

eine wahre Leidensgeschichte gewesen ist. So ist der Versuch, die ganz allgemein gehaltenen Worte in einer bestimmten geschichtlichen Situation anzusetzen (Olshausen, Graetz, Kessler u. a.), eine grausame Mißhandlung.

Da das Gedicht ursprünglich von nordisraelitischen Bergen redet, werden wir die Vermutung hegen dürfen, daß es aus Nordisrael stammt; daß dort auch nach dem Untergang des Staates die Psalmendichtung geblüht hat, ersehen wir, wie im Kommentar gezeigt werden soll, aus Ps 77 80 81.

Es gehört zu Karl Budde's unvergänglichen Verdiensten, daß er die Augen der Gelehrten, die bis dahin für hebräische Metrik in seltsamer Weise blind waren, eben dafür geöffnet und uns besonders den Qina-Vers, den von Sievers später sogenannten »Fünfer«, gezeigt hat. Versuche, auch in Ps 133 regelmäßigen Versbau herzustellen, haben Bickell, Duhm, Schlögl, Budde (ZAW XXXV 1915 S. 194 f.), Prätorius (ZDMG LXXI 1917 S. 399 f.) u. a. angestellt; einige Angaben darüber unten. Nach »Fünfern« wollen den Text wiederherstellen Duhm, Budde und Prätorius. Doch bleiben diese Versuche bedenklich; vielmehr scheint es, mindestens einstweilen, geraten, mit der Möglichkeit zu rechnen, daß auch hier »gemischte Verse« vorliegen; die erste Zeile scheint ein gewöhnlicher »Doppeldreier« zu sein und die letzte ein »Sechser«, eine Versart, bereits von Sievers entdeckt und gar nicht so selten, wenn auch noch immer von vielen Erklärern unbeachtet.

Einzelnes. **1.** הִנֵּה, das in hebr. Hss. fehlt, aus metrischen Gründen zu streichen (Budde, Prätorius), ist, da es Gattungszeichen ist (vgl. oben), untunlich. — גַּם verstärkt יַחַד, Ewald; es fehlt in den Verss. außer Targ. — Prätorius, der die drei mit v. 2 einsetzenden Vergleiche für das Zusammensitzen von Brüdern »so unpassend wie möglich« findet, will in 1 b lesen שֶׁבָא מַיִם גַּם יָרַד »wie schön und angenehm ist es, daß Wasser kommt und herabfließt«, und faßt den Psalm danach als Verherrlichung einer — Wasserleitung, wobei er sich über die Frage, zu welcher israelitischen Gattung das Gedicht gehört, freilich nicht den Kopf zerbrochen hat. — **2.** כַּשֶּׁמֶן הַטּוֹב wird von der Punktation als »das gute Oel« verstanden; ebenso babylonisch šamnu ṭâbu, vgl. II Reg 20 13 Jer 6 20 u. a. Hitzig und D. H. Müller fassen טוֹב nach dem Arabischen als »Würze«. Gemeint ist jedenfalls ein profanes Würzöl. — יֹרֵד ohne Artikel mit folgender näherer Bestimmung Ps 57 3, aber besser nach den Parallelen שִׂירַד zu lesen, Graetz, Ehrlich u. a.; das ש ist nach הראש ausgefallen, Prätorius. — זְקַן אַהֲרֹן steht nach dem (oft verkannten) Metrum und ebenso gemäß dem

Zusammenhange genau an derselben Stelle wie כשמן הטוב 2 und כטל חרמון 3, führt also eine zweite Vergleichung ein; demnach ist כְּוָקָן zu lesen, GRAETZ, BUDDE u. a. Das kleine Textverderbnis hat dazu geführt, das »Würzöl« v. 2 als das heilige (Ex 30 22 ff), zur Salbung des Hohenpriesters bestimmte (Ex 30 30 u. a.) Oel aufzufassen und so dem gesamten Psalm einen geistlichen, ganz fern liegenden Sinn zu geben. — שֶׁיּוֹרֵד Relativum mit Participium wie Ps 135 2. — מִדּוֹת, sonst מִדִּים. — **3.** Ein Stein des Anstoßes ist der Hermon-Tau, der auf »Zions Berge« herniederfließt, da dies naturgeschichtlich unmöglich ist; noch DELITZSCH versucht, das Wort zu rechtfertigen. Neuere pflegen zu sagen, »Hermontau« bedeute nur reichlichen Tau (BAETHGEN, KESSLER, KITTEL u. a.): was hier aber offenbar unstatthaft ist, da die Pointe der Vergleichung gerade ist, daß zwischen zwei bestimmten Bergen eine Gemeinschaft im Tau besteht, NOWACK. Oder man versteht das Wort als ein Stück angeblicher urtümlicher Meteorologie vgl. L. KÖHLER, ZAW XXXII 1912 S. 13 f. SCHLÖGL liest בֶּן־טַל und zerstört damit den Zusammenhang des ganzen Gedichtes. — שָׁם bezieht sich auf den Anfang v. 1: wo Brüder zusammen wohnen; gewöhnlich deutet man es auf das unmittelbar vorhergehende ציון, wonach aber der Satz ganz aus dem Zusammenhange herausfallen würde. — צִוָּה Lev 25 21. — Vor הברכה streichen BICKELL, DUHM u. a. אֶת־; BUDDE liest ברכה, vielleicht richtig; BAETHGEN, BUHL[2] u. a. wollen את־הברכה oder חיים entfernen. — חַיִּים asyndetisch; dergleichen ist gewöhnlich nach der Zäsur, vgl. z. B. Ps 146 6. — »Leben« umfaßt alle Güter vgl. Ps 36 10. — Das Gedicht schließt wie viele andere mit dem Worte »bis in Ewigkeit« vgl. Ps 15 5 u. a.; BUDDE nach hebr. Hss. עוֹלָם ohne Artikel.

Eggen und Furchen im Alten Testament.

Von

Hermann Guthe.

Seitdem wir den jetzigen Betrieb der Landwirtschaft in Palästina genauer kennengelernt haben, sind uns die Angaben der Bibel in Betreff des Acker- und Gartenbaues um vieles verständlicher geworden. Doch begegnen uns immer noch eine Anzahl ungelöster Fragen. Zu diesen gehört die Bedeutung des Zeitwortes *siddēd*, das Jes 28 24 Hos 10 11 und Hiob 39 10 dem Herkommen nach mit »eggen« übersetzt wird. Lange Jahre hindurch habe ich diese Frage im Auge gehabt und glaubte wiederholt, dem Abschlusse nahe zu sein. Aber ein 1904 persönlich gemachter Versuch blieb ohne Erfolg, und eine Aussicht auf weitere Auskunft, die sich mir bei meiner letzten Anwesenheit in Palästina 1914 eröffnete, wurde durch den baldigen Ausbruch des Krieges vereitelt. Ich habe mich nun entschlossen, das bisherige Ergebnis meines Nachforschens dem Druck zu übergeben, und hoffe, daß diese Veröffentlichung befreundete Personen in Palästina dazu anregen wird, sie zu prüfen und, wenn möglich, durch neue Belege zu bestätigen. Um ihnen hier den ganzen Stoff zugänglich zu machen, vermeide ich hebräische Buchstaben und gebe die hebräischen Wörter, ebenso wie die arabischen, in kursiver Umschrift, wie sie in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins angewendet zu werden pflegt. Die Stelle Jes 28 27, die in der alten Lutherschen Bibel lautete: »man drischt die Wicken nicht mit Eggen«, kommt hier nicht in Betracht, da das mit »Eggen« übersetzte Wort *chārūṣ* zweifellos den Dreschschlitten bezeichnet.

Die Annahme, *siddēd* bedeute »eggen«, erfreut sich eines hohen Alters. Die alten Uebersetzungen kennen sie freilich noch nicht. Aber LUTHER folgt ihr Hos 10 11, und in den BUXTORFschen Wörterbüchern zu Anfang des 17. Jahrhunderts gilt sie als eine zweifellose Sache. Erst in der neuesten Zeit beginnt man zu schwanken. Während die Wörterbücher von SIEGFRIED-STADE (1893) und ED. KÖNIG (1910) »eggen« beibehalten, liest man in der neuesten Auflage von

Gesenius-Buhl (1915, 16. Auflage) »pflügen, nach Vogelstein, Landwirtschaft in Palästina S. 36 vielleicht: zum dritten Male«. Ein gleiches Schwanken macht sich auch in den neuesten Kommentaren zu den betreffenden Büchern bemerkbar. Nähere Nachweise darüber zu geben, gestattet hier jedoch der Raum nicht.

Die Bedeutung »eggen« für *siddēd* wird man aufgeben müssen; denn es ist sicher, daß die Egge im jetzigen Palästina noch bis vor wenigen Jahrzehnten gänzlich unbekannt war, und es ist sehr wahrscheinlich, daß sie im alten Palästina auch unbekannt gewesen ist. Bereits bei meinem ersten Aufenthalt im heiligen Lande 1881 wurde ich teils durch eigene Beobachtungen, teils durch Mitteilungen anderer Personen darauf aufmerksam, daß die Egge unter den Ackerbaugeräten der einheimischen Fellachen fehlt. Daß sie ihr, nachdem sie ihnen namentlich durch die deutschen Kolonisten bekannt geworden war, nicht unwitzig den Namen *muscht* = Kamm beilegten, zeigt deutlich, daß ihre Sprache bis dahin kein eigenes Wort für die Sache gehabt hat, daß demnach auch die Sache ihnen unbekannt gewesen ist. Eine Anfrage bei Dr. Schumacher in Ḥaifā hatte das gleiche Ergebnis; er schrieb mir darüber unter dem 28. September 1889:

»Ihre Anfrage, ob das Eggen in Palästina bekannt ist, kann ich nach eingehenden Erkundigungen mit nein beantworten. Ich habe in Tiberias, Ṣafed, Acco, Nazareth, Ḥaifā und in vielen Dörfern und auf Feldern die Landbauern gefragt, aber über das Eggen gar keine Auskunft erhalten, einfach weil sie diese Art der Bodenbestellung nicht kennen. Unsre deutschen Bauern, die die deutsche Egge hier anwenden, wurden zuerst von den Fellachen angestaunt. Diese gaben der Egge darauf den Namen *muscht* = Kamm. Allein alt ist diese Benennung wohl nicht, sondern erst durch den Vergleich mit einem kammartigen Geräte entstanden. Kein arabischer Fellach hat bisher das Eggen nachgeahmt.«

Auch Dr. Leo Anderlind sagt in seinem Aufsatze »Ackerbau und Thierzucht in Syrien, insbesondere in Palästina« (ZdPV IX, 1886, S. 24—31) nichts vom Eggen. Doch erwähnt er S. 38 ein eigentümliches Gerät zum Ebnen und Glätten der Felder, das freilich mit der Egge nicht die geringste Verwandtschaft besitzt.

Im Altertum wird es nicht anders gewesen sein. Daß wir im AT die Egge nicht erwähnt finden, hat freilich nicht viel zu bedeuten; die Zahl der Namen von Ackerbaugeräten, die das AT erwähnt, ist überhaupt nicht groß, obgleich von landwirtschaftlichen Dingen so häufig die Rede ist. Wohl aber will beachtet werden,

daß in der Mischnaliteratur keine Spur von der Egge und vom Eggen zu finden ist. In der sehr dankenswerten Zusammenstellung, die HERMANN VOGELSTEIN über den Getreidebau zur Zeit der Mischna gegeben hat[1], sucht man vergeblich irgend eine Andeutung davon, daß dieses Gerät damals vorhanden gewesen sei. Daraus ist doch mit großer Wahrscheinlichkeit zu schließen, daß die Egge den israelitischen und jüdischen Bauern des Altertums unbekannt war. Dann kann das hebräische *siddēd* auch nicht die Bedeutung »eggen« gehabt haben.

H. VOGELSTEIN hat nun a. a. O. S. 36, Anm. 68 die Vermutung ausgesprochen, daß Jes 28 24 die ersten drei Arten des Pflügens, wie bei den Römern, nebeneinander gestellt seien. Das erste Pflügen, nämlich das eigentliche Aufbrechen des Bodens noch in der heißen Jahreszeit (proscindere, bei uns umbrechen, schälen, brachen), soll *chārāsch* bezeichnen. Von dem zweiten Pflügen zu Beginn der Regenzeit (offringere, bei uns in manchen Gegenden felgen), bei dem die Furchen tiefer und breiter gemacht wurden, versteht VOGELSTEIN *fittēᵃch* (wörtlich »öffnen«), und das dritte Pflügen, eine verhältnismäßig leichte Arbeit[2], soll *siddēd* sein. VOGELSTEIN scheint mir insofern auf dem richtigen Wege zu sein, als er in v. 24 nichts vom Eggen findet, sondern alle drei Ausdrücke vom Pflügen verstehen will. Aber das dritte, verhältnismäßig leichtere Pflügen paßt nicht zu dem Sinne von Hos 10 11 und Hiob 39 10. Man erwartet dort, mit *siddēd* eine besonders s c h w e r e Arbeit des Pflügens bezeichnet zu finden, und durch eine solche würde die Wortreihe Jes 28 24 eine erwünschte Steigerung, einen wirksamen Abschluß haben. In Hiob 39 10 würde es geradezu auffallen, von den verschiedenen Arten des Pflügens diese angeblich dritte genannt zu sehen. Ich habe daher Bedenken getragen, mich bei dieser Vermutung zu beruhigen.

Die neueren Wörterbücher, wie die von ED. KÖNIG und FR. BUHL, ziehen das assyrische Wort *schadādu* = »ziehen« zum Vergleich heran. B. LANDSBERGER[3] gibt ihm unter Berufung auf THUREAU-DANGIN im landwirtschaftlichen Sprachgebrauch die Bedeutung »Feld messen«.

1) Dr. HERMANN VOGELSTEIN, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnâh. I. Der Getreidebau. Berlin 1894.

2) VOGELSTEIN sagt a. a. O. S. 35 vom dritten Pflügen: Zum dritten Male scheint man zur Aussaat gepflügt zu haben; hierbei bediente man sich eines Pfluges mit kleiner Schar, um die etwa noch vorhandenen größeren Schollen zu zerschlagen. In die hierbei gezogenen ziemlich flachen Furchen wurde sofort der Samen gestreut, oder man ließ ihn usw.

3) Babylonisches in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 26 (1912), S. 128 f. Vgl. THUREAU-DANGIN Journ. asiat. X. Sér., XIII (1909), S. 86.

Ich vermag mir jedoch damit nicht den Weg zum Verständnis von *siddēd* in den angeführten Stellen des AT zu öffnen und lade den Leser nun ein, mit mir den Weg zu gehen, der mich, wie ich glaube, zum Verständnis des Wortes geführt hat.

Teils im Munde von Fellachen in Palästina, teils in schriftlichen Mitteilungen, die ich von dort erhielt, war mir das Zeitwort *schadd*, vom Ackerbau gebraucht, aufgefallen. Ich hielt eine Verwandtschaft mit dem hebräischen *siddēd* für möglich und richtete daher, als auch der Aufsatz Dr. SCHUMACHERS über den arabischen Pflug in ZdPV XII (1889), S. 157—161 keinen Aufschluß über das Wort brachte, an diesen zunächst die Frage, ob er in dem Ackerbau Palästinas eine »Arbeit« ausfindig machen könne, die mit dem arabischen Worte *sadd* bezeichnet werde. Die Antwort vom 28. September 1889 lautete: »Der Ausdruck *sadd*, der dem hebräischen Worte für Eggen entsprechen soll, ist hierzulande beim Ackerbau unbekannt. *Sadd* heißt bei den Fellachen eine Furche, ein Graben, eine Feldgrenze. Das Zeitwort *sadd (isdād)* bedeutet eine (durch Ackerbau entstandene) Schuld (durch Getreide) tilgen, also schlechtweg »verstopfen«.

In einem der nächsten Briefe machte ich Dr. SCHUMACHER darauf aufmerksam, daß für die Vergleichung des hebräischen *siddēd* mit einem arabischen Wortstamme wahrscheinlich der Lautwechsel zwischen *s* und *sch* in Betracht gezogen werden müsse, und bat ihn, sich nach dem Vorkommen eines arabischen *schadd* in dem Sprachschatz der dortigen Bauern zu erkundigen. Die Antwort lautete folgendermaßen: »Ihre Mitteilung über den Lautwechsel zwischen *s* und *sch* ändert die Sache. Das Wort *schadd* findet sich in der Tat im Vulgär-Arabischen. So sagt man:

1. *kam feddān bitschidd hal-beled?* = »Wie viele Feddān (Land) hat dieses Dorf«?

2. *mā schaddū schī has-sini* = »nichts wurde dieses Jahr bebaut«.

3. *ana schaddēt feddānēn el-ʿām* = »ich bebaute zwei Feddān letztes Jahr«.

»*Schadd* heißt also »bebauen«. Eggen bedeutet es nicht, weil man diese Art der Bodenarbeit nicht kennt.«

Das gewünschte Zeitwort hatte sich also gefunden, aber der Fund entsprach meiner Erwartung nicht. Wenn die von Dr. SCHUMACHER mitgeteilten drei Wendungen die durch *schadd* bezeichnete Tätigkeit einzelnen Personen oder einer Dorfgemeinde beilegen, so stimmt das wohl zu Jes 28 24, wo *siddēd* von dem Pflüger ausgesagt wird, aber nicht zu Hos 10 11 und Hiob 39 10, wo es eine Tätigkeit des Zugtieres bezeichnet. Ich entschloß mich daher, den aus-

gezeichneten Kenner der bei den jetzigen arabischen Bewohnern Syriens herrschenden Sprache und Gebräuche, den inzwischen (1905) verstorbenen Dr. J. G. WETZSTEIN in Berlin, um eine Aeußerung zu den von Dr. SCHUMACHER angeführten Sätzen zu bitten. Obwohl er wegen eines Augenleidens nur mit Hilfe der Lupe schreiben konnte, hatte er doch die große Freundlichkeit, mir am 17. Dezember 1894 folgendes zu dieser Sache mitzuteilen.

»Das arabische Zeitwort *schadd* bedeutet fest und stark zusammenschnüren. Schnüren zwei Männer einen Warenballen, so sagt einer zum andern *schidd! schidd!* »ziehe (den Strang) fest an!« Diese ursprüngliche Bedeutung hat viele Uebertragungen. Man sagt

schidd ḥēlak »spanne deine Kräfte an!«
schiddū ḥajāzīmkum »gürtet fest eure Brustkasten!«
(zeigt eure ganze Energie).
schaddēt wasṭī »ich strengte alle meine Kraft an«
(ich gürtete meine Lenden).

»*Schidda* ist die äußerste Anspannung der Kraft; man sagt *schiddet el-ḥēl* = die größte Kraft, *schiddet el-maraḍ* = die Krisis der Krankheit, *schiddet el-maṭar* = der stärkste Erguß des Regens, *schiddet eḍ-ḍaḥk* = das Uebermaß des Lachens, *er-rīf aschadd bilād miṣr ḳurā* = das Rīf (ripae Nili) ist die an Dörfern (numerisch) stärkste Landschaft Aegyptens, *ez-zōr schedīd el-ḥarr* = das Zōr (die Euphratniederung) ist stark an Hitze (übermäßig heiß).

»Vom Reiter sagt man *schadd ʿalā dschawādu* = er sattelte sein Edelroß (durch Anziehen der drei Sattelgurte); vgl. HABICHT, 1001 Nacht I, 301: *wa-d-dschawād maldschūm maschdūd bisardsch min eḍ-ḍahab* = »und das Roß war gezäumt und gesattelt mit einem vergoldeten Sattel«. Oder *schadd ʿalā ḏelūlu* = »er sattelte sein Dromedar«, er legte ihm den *schedād* auf. Der *schedād*, plur. *schedāʾid* ist der Sattel des Delūls; vgl. ZDMG XXII, 120.

»Vom Pflüger gesagt ist *schadd ʿalā feddānu* = er legte und band seinem Paar Pflugstieren das Joch auf und schirrte sie an den Pflug, und *feddān meschdūd* ist ein solches Paar Stiere.

»Vom Pfluge gesagt ist *schaddū es-sikka* = sie machten den Pflug fertig (verbanden seine einzelnen Teile) und bespannten ihn, und *sikka meschdūda* ist ein solcher zum Pflügen fertiger Pflug.

»Die von Herrn SCHUMACHER beigebrachten arabischen Phrasen lauten:

1. *kam feddān bitschidd hal-beled?* D. i. wieviel Paar Pflugstiere bespannt das Dorf?

2. *mā schaddū schī has-sini*, d. i. sie bespannen heuer nicht, d. h. sie feiern. Das tun nämlich die Anteilbauern *(fellāḥīn ḳism)*, die keinen Grundbesitz, sondern einen Grundherrn *(ustād)* haben, nicht selten, um einen größeren Anteil von der Ernte zu erlangen. Ein solches Feiern heißt *hōbara* = das Streiken, und das Zeitwort *hōbar (jehōbir)* = streiken. Es ist dort zu Lande uralt.

3. *ana schaddēt feddānēn el-'ām (el-māḍī)*, d. i. ich habe voriges Jahr zwei Feddāne, d. h. zwei Paar Pflugstiere, geschirrt, d. h. mit zwei Pflügen gepflügt.

»Herr SCHUMACHER wurde dadurch getäuscht, daß die Bezeichnung *feddān* = Pfluggespann auch übertragen wird auf das Arbeitsmaß eines solchen, also auch zum Feldmaß geworden ist. Aehnlich verhält es sich mit unsern Feldmaßen Joch, Juchert, Hufe, Tagewerk, Morgen usw.«

»Richtig bemerkt Herr SCHUMACHER, daß man seither unsre Egge in Syrien nicht hatte. Daß man sie, neu eingeführt, *muscht* nennt, lag nahe und gefällt mir. Nur den Schollenbrecher hatte man; er heißt *chaschabat esch-schijāf*, von *schūf*, etwa discerniculum, »Zerteiler«. Es ist ein $1^1/_2$ Klafter langer und ¼ Elle dicker Zylinder von Holz, der von einem Stier an zwei Strängen gezogen und vom Landmann gleichfalls mittels zweier Stricke, so oft es nötig, gehoben wird. Ob er mit der *mislafa* identisch ist? Letztere Bezeichnung ist in Syrien unbekannt.«

Diese Mitteilungen sind gewiß geeignet, die von Dr. SCHUMACHER beigebrachten Wendungen aufs klarste zu beleuchten. Aber sie lehren auch, daß das arabische *schadd* mit dem hebräischen *siddēd* nichts zu tun hat. Dieses wird Hos 10 11 und Hiob 39 10 vom Zugtier ausgesagt; *schadd* hingegen kann wohl vom Pflüger, der »bespannt«, wie vom Pfluge, der »bespannt« wird, gebraucht werden, aber niemals vom Zugtier im aktiven Sinne, und Jes 28 24 (ähnlich Hiob 39 10) ist der Acker Objekt zu *siddēd*; das ist für *schadd* unmöglich. Kurz, dieser Weg zur Erklärung von *siddēd* erwies sich als nicht gangbar. Ich kehrte nun zu der ersten Mitteilung Dr. SCHUMACHERS (oben S. 78) zurück, deren Wert ich anfangs nicht richtig erkannt hatte.

Das Zeitwort *sadd* = verstopfen, verschließen hat freilich mit dem hebräischen *siddēd* nicht das Geringste zu tun. Aber mit Hilfe des Hauptwortes *sadd* = Furche, Graben, Feldgrenze läßt sich ein brauchbarer Sinn für *siddēd* gewinnen. *Sadd* hat seine Parallele im Aramäischen, wo *śad*, *śeddā* in der Bedeutung »Furche« völlig gesichert ist[1]. Man hat jedoch wohl zu scheiden zwischen diesem *śad*

1) Vgl. R. PAINE SMITH, Thesaurus Syriacus II (1901), 2528.

und einem andern, das »Fußfessel, Block« (für Sklaven und Gefangene) bedeutet und auch Hiob 13 27 33 11 vorkommt. Für die Araber war *śadd* = Furche ein Fremdwort — es findet sich in ihren Wörterbüchern nicht, selbst Dozy und Cuche-Belot wissen nichts davon — sie lernten das Wort von den Bauern Syriens, die es mit *ś*, dem aramäischen Semkath (dem hebräischen Samekh), aussprachen, das die Araber stets mit *s* (d. i. *sīn*) wiedergegeben haben. Wurzelhaft war jedoch dieses Semkath nicht, es vertrat vielmehr, wie nicht selten, ein ursprüngliches Sīn. Für das Althebräische ergibt sich demnach *sadd* = Furche, von dem sich im AT nur der Ortsname *'ēmeḳ hassiddīm* (Tal Siddim Gen 14 3 8 10) und die Verbalform im Piel *siddēd* erhalten haben. *Siddēd*, ein Verbum denominativum (vgl. Grammatik von Gesenius-Kautzsch § 38 c; 52 h), bedeutet demnach »eine Furche machen, furchen«. Da nun Schumacher ausdrücklich sagt, daß eine Feldgrenze mit dem arabischen *sadd* bezeichnet werde, so ist nicht jede durch den Pflug gezogene Furche eines Ackers darunter zu verstehen, sondern im engern Sinn die Grenzfurche, die die einzelnen Teile eines Ackers scheidet oder den ganzen Acker von dem Nachbargrundstück trennt. Sie wird stets zuletzt gepflügt, nachdem das Pflügen des betreffenden Grundstücks vollendet ist. Sie wird besonders tief und breit gepflügt und muß in einer möglichst graden Linie verlaufen. Soviel ich mich erinnere, habe ich diese, bei uns wohlbekannte Grenzfurche nicht bei allen von den einheimischen Fellachen umgepflügten Feldern in Palästina bemerkt. Die Mitteilung Dr. Schumachers beweist jedoch, daß die dortigen Bauern von diesem »Umfürchen« noch Bescheid wissen. Ob und wie man zwischen *sadd* und dem gewöhnlichen Wort für Furche, nämlich *talam* (hebr. *tælem*), unterscheidet, wird sich leicht feststellen lassen.

Die mehrfach genannten drei Stellen des AT sind demnach in folgender Weise zu verstehen. Wir finden Jes 28 24 und Hiob 39 10 *siddēd* mit einem Objekt im Akkusativ verbunden, »den Acker mit Grenzfurchen versehen, umfürchen«, wie es bei ähnlichen Verbalformen im Hebräischen nicht selten vorkommt. Die drei Ausdrücke Jes 28 24 bezeichnen lediglich verschiedene Arten des Pflügens; erst v. 25 wird die neue, zum Keimen und Wachsen erforderliche Arbeit des Landmanns, die mit dem Ebnen des Bodens beginnt, beschrieben. Der Verfasser hat v. 24 die Worte so geordnet, daß sie eine Steigerung vom Leichten zum Schweren darstellen: *chārāsch* bedeutet das erste Umbrechen des Bodens (vgl. o. S. 77), *fittē'ch* das eigentliche Pflügen und *siddēd* das Ziehen der tiefen und breiten Grenzfurchen, womit das Pflügen zugleich sein Ende erreicht. Ich über-

setze: »Bricht etwa der Landmann beständig um, pflügt und umfurcht er [beständig] seinen Acker?« — Eine ähnliche Steigerung liegt in Hos 10 11: Jahwe selbst hat das gelehrige Rind Israel, das die leichte und angenehme Arbeit des Dreschens gern hatte, ins Joch gespannt, so daß es nun für sich selbst die harte und mühsame Arbeit des Pflügens und Furchens verrichten muß. — Hiob 39 10 handelt vom unbändigen Wildochsen und ist mit geändertem Text[1] so zu übersetzen: »Kannst du an seinen Hals einen Strick binden, daß er dir folgend Feldflächen umfürche?« Für den Wildochsen paßt die schwere Arbeit des Furchenziehens; deshalb ist der Ausdruck *siddēd* gewählt, nicht *chārāsch*. Da es beim Pflügen von Grenzfurchen darauf ankommt, tiefe und grade Linien im Boden zu ziehen, so versteht man wohl, wenn zu dem Zweck die Zugtiere — was gewöhnlich nicht geschieht — am Kopfe geführt werden, weil der Pflüger mit der Handhabung des Pfluges genug zu tun hat. Endlich hat der Verfasser dem Satze, indem er das Wort *siddēd* wählte, etwas von seinem Witze beigemengt: sollte man den unzähmbaren Wildochsen zu einer Arbeit verwenden können, für die sich der Bauer selbstverständlich nur ruhige und gut angelernte Tiere aussucht? Der Septuaginta-Uebersetzer gibt *siddēd* an dieser Stelle durch ἑλκύειν αὔλακας, d. i. »Furchen ziehen«, wieder und beweist damit, daß das hier vorgetragene Verständnis von *siddēd* zu seiner Zeit noch vorhanden war. Die Uebersetzung der Vulgata zu Hos 10 11 confringet sibi sulcos Jacob = »Jakob wird sich Furchen brechen (müssen)«, ist wahrscheinlich ebenso zu werten.

1) Vgl. bes. G. BEER, Der Text des Buches Hiob (Leipzig 1895), S. 242.

Waw inversivum.

Von

Johannes Hehn.

Hans Bauer hat in seiner Inauguraldissertation »Die Tempora im Semitischen, ihre Entstehung und ihre Ausgestaltung in den Einzelsprachen«, Berlin 1910 (= Beitr. z. Assyriol. u. vergl. sem. Sprachwissensch. VIII S. 1—53) das Problem der semitischen Tempuslehre in scharfsinnigen und gründlichen Darlegungen auf eine neue Grundlage zu stellen versucht. Mag man seinen Ausführungen zustimmend oder ablehnend begegnen, jedenfalls sind sie sehr anregend und fordern zu eigener Stellungnahme heraus. Da Bauers Ergebnisse direkt in den praktischen Betrieb des hebräischen Sprachunterrichts eingreifen, so scheint mir eine Diskussion darüber besonders am Platze zu sein in der Festschrift, die einem Gelehrten gewidmet ist, der nicht bloß auf dem Boden der alttestamentlichen Kritik und Exegese seine Lorbeeren verdient, sondern auch als Bearbeiter einer Reihe von Auflagen des hebräischen Schulbuchs von Hollenberg an der Entwicklung der sprachlichen Probleme lebendigen Anteil genommen hat.

Bauer begründet eingehend die bereits von anderen mehr gelegentlich ausgesprochene Theorie von der Priorität des semitischen Imperfekts gegenüber dem Perfekt und macht sie zum Grundstein seines Systems. Nach seiner Meinung war das Imperfekt im Ursemitischen »zeitlos« und diente als erzählendes Tempus. Das Perfekt, ursprünglich ebenfalls zeitlos, trat als spätere Tempusform hinzu und nahm einen Teil des vom Imperfekt beherrschten Gebietes hinweg. Die ursprünglich aoristische Funktion des Imperfekts hat sich im Hebräischen erhalten unter dem Schutze des sog. Waw consecutivum, das deshalb besser Waw conservativum zu nennen wäre (Diss. S. 39). Die Ergebnisse seiner Erstlingsschrift legt Bauer seiner in Verbindung mit P. Leander bearbeiteten »Historischen Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes«, von der bis jetzt

zwei Lieferungen vorliegen (Halle 1918 und 1919), zugrunde und unternimmt eine Darstellung der ganzen hebräischen Sprache unter dem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkte. Statt Perfekt führt er den Terminus Nominal ein, das Imperfekt nennt er Aorist (vgl. dazu bes. Diss. S. 24 A. 1). C. BROCKELMANN schließt sich in seinem »Grundriß« (II S. 145 ff.) BAUER auf dem neuen[1] Wege an.

Nominal drückt sehr zutreffend den unmittelbaren Zusammenhang dieser Flexion mit dem Nomen aus, aber ich hätte gegen die Einführung der beiden Termini doch schon das formale Bedenken, daß Nominal eine Benennung nach der Bildung der Formen ist, während Aorist eine verbale Funktion anzeigt, allerdings mit dem Nachteil, daß dieser Aorist nur unter bestimmten Voraussetzungen als erzählendes Tempus auftritt und sich mit dem griechischen Aorist, an den man doch zunächst denkt, nur in beschränktem Maße deckt. Man müßte mit BAUER als sicher annehmen, daß das bisherige Imperfekt ursprünglich in der Tat das erzählende Tempus des Semitischen war. Allein die Annahme der Priorität des Imperfekts und seiner ursprünglich aoristischen Bedeutung beruht auf Schlußfolgerungen, die in die ursemitische Zeit führen sollen, aber doch nur ein sehr unsicheres Tasten im vorgeschichtlichen Dunkel ermöglichen. Ich gebe BAUER gern zu, daß die Geschichte der einzige Weg ist, um zum Verständnis eines geschichtlichen Gebildes wie der Sprache zu kommen, aber der Gebrauch der Tempora ist etwas so außerordentlich Wechselvolles und so wenig Einheitliches, so sehr abhängig von Ort, Zeit, Schriftsteller und Literaturstück, daß es geradezu als unmöglich erscheinen muß, ohne ausreichendes inschriftliches Material aus den verschiedenen Zeiten über deren Gebrauch in vorgeschichtlicher Zeit bestimmte Aussagen zu machen. BAUER hebt die Schwierigkeiten seiner Methode in der Einleitung seiner Dissertation auch hervor, wozu mir die Sicherheit, mit der er nachher auf diesem unsicheren Boden steht, nicht recht zu stimmen scheint. Wir können bestimmte Aussagen nur machen über die tatsächliche Anwendung der Tempora und müssen daher Termini gebrauchen, die der tatsächlichen Anwendung der Flexionen möglichst entsprechen wie die ja auch noch sehr unzureichenden Perfekt und Imperfekt, weil man damit eine annähernde Vorstellung ihrer Funktion in der hebräischen

1) Uebrigens spricht wohl schon BÖTTCHER (Ausführl. Lehrbuch II § 975 A) einen ähnlichen Gedanken aus wie ihn BAUER durchführt, wenn er sagt, es erscheine »beim Fiens (= Imperfekt) und Perfekt separatum Manches stylistisch und syntaktisch beschränkt«, was »von ehemals größerer Freiheit her, in der alten fest gewordenen Zusammensetzung mit ו ungleich freier und herrschender geblieben« sei.

Literatur erhält. Besonders für den Schulgebrauch halte ich Nominal und Aorist für nicht wohl verwendbar.

Bauers Gründe für die Priorität des Imperfekts kann ich nicht für durchschlagend halten. Als ersten Grund führt er an, »daß der Imperativ, der gewöhnlich die Urform des Verbums am reinsten zu bewahren pflegt, die engste Verwandtschaft mit dem Imperfekt aufweist« (Gramm. S. 269 vgl. Diss. S. 7). Allein folgt daraus, daß »der Imperativ zum ursprünglichsten Bestande der Sprache gehört« wirklich, daß das ihm nächst verwandte Imperfekt vor dem Perfekt da war? Auch Bauer stimmt doch mit der gewöhnlichen Ansicht, daß das Perfekt ein flektiertes Nomen ist, überein, wie soll sich nun mit unseren Mitteln zuverlässig erschließen lassen, ob etwa טוב zuerst bedeutete »gut« oder »er ist oder war gut« oder gar »sei gut«? Gerade als »zeitloses« Nomen mußte *qatala* doch wohl vor *jaqtul* da sein. Auch die an zweiter und dritter Stelle für die Priorität des Imperfekts geltend gemachten Gründe scheinen mir recht allgemeiner Natur. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß gerade dabei ein schematischer Entwicklungsgang der sprachlichen Formen vorausgesetzt ist, wie er der geschichtlichen Wirklichkeit wohl kaum entspricht. Da der Sprachgebrauch sich nach dem lebendigen Bedürfnis, also nicht nach grammatischen Kategorien richtet, so wird er wohl nicht zuerst Imperative und Imperfekta ausgebildet haben, sondern es wird alles neben- und durcheinander verlaufen sein. Die wohl etwas zu sehr herausgehobene Mannigfaltigkeit der Imperfektformen kann auch auf anderen Gründen beruhen. Ich möchte wenigstens nicht wagen, »mit absoluter Sicherheit« (Gramm. S. 269) über die Priorität von *qatala* und *jaqtul*, *kabida* und *jikbad* zu entscheiden. Ich werde das Gefühl der Unsicherheit gegenüber solchen über die Beobachtung hinausreichenden Rekonstruktionen nicht los.

Auch Infinitiv und Imperativ stimmen so vielfach überein, daß es schwierig sein dürfte, sicher über die Priorität der einen oder andern Form zu entscheiden. Wird ja doch der Infinitiv auch als Imperativ verwendet. Wer will also sicher beweisen, ob man eher sagte: gehe! bleibe! oder gehen, bleiben. Eine Vergleichung der Infinitiv- mit den Imperativformen läßt über deren enge Verwandtschaft keinen Zweifel. Aus der Zusammengehörigkeit von Imperfekt und Imperativ läßt sich kein Schluß auf das Alter des Imperfekts ziehen, weil wir ja nicht wissen, wie lange, theoretisch gesprochen, der Imperativ ohne das Imperfekt existierte. Außerdem wäre die Frage, ob *ta-qutul* nicht ebenso Zusammensetzung aus Pronomen + Nomen *(qutulun)* ist wie *qatal-ta* aus Nomen + Pronomen. Auch von diesem Gesichtspunkte

aus ist die Benennung des Perfekts als Nominal im Gegensatz zum verbalen Aorist anfechtbar. Wenn aber beide Flexionen auf dem im Grunde gleichen Bildungsprinzip beruhen, nämlich der Affigierung und Präfigierung der Pronomina, so ist es sehr wohl möglich, daß sie nebeneinander ausgebildet wurden und ihre temporale Differenzierung erst allmählich gewannen.

Die Gleichsetzung des akkadischen Präsens *ikašad* mit dem hebräischen Perfekt *qatal*, wie sie Bauer vorschlägt, kann ich nicht annehmen, da sich beide weder der Form noch der Bedeutung nach entsprechen. Sie haben zwar den doppelten Vokal gemeinsam, wesentlich aber ist, daß *ikašad* im Gegensatz zu *qatal* die pronominalen Elemente v o r den Stamm setzt, also wesentlich präformative Flexion hat. Aus *ikašad* also Folgerungen für die Bedeutung des hebräischen *qatal* zu ziehen, scheint mir nicht angängig. Nach der gewöhnlichen Annahme ist das akkadische Präteritum *ikšud* durch Synkope aus *ikašad* entstanden, allein ich halte es für durchaus möglich, daß *ikašad* ebenso Zusammensetzung aus *ja* + Infinitiv *kašad* ist wie *ikšud* aus *ja* + *kušud*. Das akkadische *ikašad* hat nach meinem Dafürhalten weder der Form noch der Bedeutung nach in der hebräischen Konjugation ein Aequivalent. Die formale Parallele zum hebräischen Perfekt finde ich vielmehr im akkadischen Permansiv, das wie jenes durch die Zusammensetzung aus Nomen + Pronomen flektiert wird d. h. postpositive Flexion hat. Das Permansiv *kašid*, das ziemlich allgemein dem Nominalstamm *fa'il* gleichgesetzt wird, drückt, wie sein Name sagt, einen dauernden Zustand aus. Dem entspricht hebräisch כָּבֵד, den Permansivformen wie *marus* (er ist oder war krank — Nominalstamm *fa'ul*) das hebräische קָטֹן (er ist oder war klein. Vgl. die Beispiele bei Delitzsch, Ass. Gramm.[2] S. 242).

Aber auch das Perfekt der *qatal*-Form drückt oft, zumal bei Zustandsverben, die Gegenwart aus. Delitzsch weist in seiner Assyrischen Grammatik hin auf Job 34 5 (צָדַקְתִּי »ich bin gerecht«), noch deutlicher ist Job 9 15. Aber auch bei Verben, die nicht einen Zustand bezeichnen, gebraucht der Hebräer oft das Perfekt, wo von einer Vergangenheit keine Rede ist, sondern die im Verbum enthaltene Tätigkeit an sich ohne Rücksicht auf zeitliche Verhältnisse bezeichnet werden soll. Man braucht nur die Psalmen aufzuschlagen, um Beispiele in Fülle zu finden. Ps 1 1 drücken doch die Perfekta ebenso Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus wie das חָפַצ und das folgende Imperfekt. Oder man vergleiche denselben Parallelismus von Perfekt und Imperfekt Ps 2 1. Oder, um ein anderes Beispiel herauszugreifen, Ps 127 1: Wenn Jahwe das Haus nicht baut (יִבְנֶה),

so mühen sich (עָמְלוּ) die Bauleute vergeblich, wenn Jahwe die Stadt nicht bewacht (יִשְׁמֹר), so wacht (שָׁקַד) der Wächter umsonst.« Wenn man hier Perfekte übersetzt, wie es noch geschieht, so ergibt das im Deutschen keinen Sinn. Die Vorstellung bindet sich eben da an keine Zeit. Vgl. ferner die Beispiele bei DELITZSCH, Ass. Gramm. § 119 Anm. ** und J. A. KNUDTZON ZA VI S. 413, wo hebräisches Perfekt durch deutsches Präsens wiederzugeben ist. Die Beispiele, in denen das Perfekt eben die Tatsache hervorhebt, begegnen auf jeder Seite des Alten Testaments Jer 1 9: »Sieh, ich lege (נָתַתִּי) meine Worte in deinen Mund, 1 10: »ich bestelle dich heute« (הִפְקַדְתִּיךָ), 1, 18: »ich mache dich heute (נְתַתִּיךָ) zur festen Stadt«, 2 2: ich gedenke (זָכַרְתִּי) usw.

Im Akkadischen zeigt sich noch deutlich der Uebergang vom Nomen zum Verbum, indem es auch Adjektiva und selbst Substantiva permansivartig gebraucht, vgl. DELITZSCH, Ass. Gramm. § 129 neben zahlreichen anderen Beispielen: *šarrâku* »ich bin König« (von *šarru* König), *bêlêku* »ich bin Herr« (von *bêlu* »Herr«), *na'idâku* »ich bin erhaben« von *na'idu* »erhaben« usw. und vom Permansiv zum Perfekt; *nakar* »feind«, *ma'ad* »viel« konnte unmittelbar auch die Bedeutung »er hat sich empört«, »er hat sich gemehrt« gewinnen. Im Akkadischen drückt das Permansiv auch oft den Eintritt eines Ereignisses in der Vergangenheit aus (vgl. DELITZSCH, Ass. Gramm. § 119 Anm. **).

Wenn wir so die Tendenz des semitischen Sprachgeistes beobachten, durch Affigierung der Pronomina an das Nomen dieses zu verbalisieren, so dürfte, wenn man schon einmal die Frage aufwirft, gerade die Durchsichtigkeit dieses Bestrebens als eine Instanz für das Prävalieren des Perfekts als der afformativen Flexion geltend zu machen sein. Was die Sprache immer noch tut, scheint ihr doch das Naturgemäßeste zu sein. Doch liegt diese Frage außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung.

An einem Punkte gewinnen BAUERS Ausführungen unmittelbar praktische Bedeutung, nämlich in seiner Erklärung des sog. Waw consecutivum. Der gegenwärtig herrschenden psychologischen Erklärungsweise, daß sich der Hebräer, »nachdem eine Handlung durch den Eingang als geschehen oder vollendet bezeichnet ist, in die Zeit ihres Geschehens versetzt, die Zeit, da sie noch unvollendet war«, stellt er die archaische gegenüber und sieht darin »eine angeerbte und konventionell fortgeübte Sprechgewohnheit«, einen Ueberrest »jener protosemitischen Erzählungsweise, die im festen Satzgefüge sich erhalten hat« (Diss. S. 26). Mit Recht scheint mir BAUER

und Driver jene Erklärungen des Waw consecutivum Perfekti und Imperfekti abzulehnen, die darin eine besondere Absicht des Perfekts bzw. Imperfekts sehen, vielmehr muß die Erklärung unbedingt davon ausgehen, daß die futurische Bedeutung des Perfekts ebenso wie die präteritale des Imperfekts an die unmittelbare Verbindung mit Waw geknüpft ist, das hier mit blinder, mechanischer Kraft wirkt, während beim Dazwischentreten nur irgend eines kleinen Wörtchens wie אֵת sofort das Perfekt oder Imperfekt in seiner gewöhnlichen Funktion eintritt. Diese mechanische Wirksamkeit ist in der Tat der Angelpunkt des Waw beim Perfekt und Imperfekt. Zweifellos ist es auch sehr fraglich, ob »dieser Wechsel dem hebräischen Stil den Reiz einer bedeutsamen Gliederung verleiht, indem die eben noch im Flusse begriffene Handlung (Imperfekt) alsbald im Perfekt zum ruhigen und festen Abschluß gelangt, um dann im weiteren Verlauf abermals in Fluß zu geraten und umgekehrt« (Kautzsch § 112b), vielmehr bekommt bei der Annahme eines solchen ständigen Wechsels der Vorstellungsweise (geschehen und geschehend) der Stil etwas Unruhiges und es ist schwerlich anzunehmen, daß der hebräische Erzähler gerade dem Waw zuliebe ständig den Standpunkt gegenüber den berichteten Ereignissen änderte. Deshalb darf man den Gebrauch des Präsens statt des Präteritums in lebhafter Erzählung in anderen Sprachen damit nicht in Parallele setzen, weil eben der Eintritt des Imperfekts bezw. Perfekts gerade an das Waw gebunden ist, während beim historischen Präsens der Erzähler die vergangenen Ereignisse als gegenwärtig empfindet. Was Bauer gegen die Erklärung des Waw als consecutivum einwendet, scheint mir durchaus zutreffend; die im Tempus consecutivum ausgedrückte Handlung kann nur in beschränktem Maße als »die zeitliche oder logische Folge einer unmittelbar zuvor genannten Handlung« betrachtet werden (Diss. S. 38), außerdem finden wir »die Tempora consecutiva nicht nur in sehr losem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden, sondern sogar an der Spitze von nicht weniger als 11 Büchern« (Kautzsch § 49b Anm. 1). Man kann ja diesen Gebrauch formelhaft nennen, allein eine Erklärung ist das nicht.

Wenn ich demgemäß Bauers Kritik an der bisherigen Erklärung des Waw zustimme, so hege ich doch gewichtige Bedenken gegen seinen eigenen Vorschlag. Wenn sich das Waw conservativum mit Imperfekt als Archaismus auch noch begreifen ließe, so wäre es doch eine höchst sonderbare Laune des sprachlichen Konservierungstriebes, wenn diese kleine Partikel auch umgekehrt das Perfekt in einer dem späteren Sprachgebrauch völlig fremden Bedeutung »konserviert«

hätte, um so die beiden Tempora auf den Kopf zu stellen. Die grundlegenden Voraussetzungen für Bauers Theorie, die Priorität des Imperfekts und dessen ursemitischen Gebrauch als erzählendes Tempus sowie die Gleichsetzung der hebräischen Perfektform *qatal* mit dem akkadischen Präsens *ikašad*, habe ich bereits abgelehnt. Ich gehe nun davon aus, daß die hebräischen Tempora nicht die strenge Zeitbedeutung unserer Tempora haben. Das ist allgemein zugegeben und wird von Bauer selbst durch Beispiele erläutert. Wenn wir uns nun gegenwärtig halten, daß das Perfekt noch im Alten Testament als flektiertes Nomen empfunden wird und קָטַלְתָּ Töter (bist oder warst) du, גָּדַלְתָּ groß (bist oder warst) du, קָטֹנְתִּי klein (bin oder war) ich bedeutet, so ist damit von selbst gegeben, daß es eigentlich »zeitlos« ist. Die oben angeführten Beispiele (S. 86 f.) haben diesen zeitlosen Gebrauch des Perfekts bewiesen. Die hebräische Flexion vollzieht sich im Perfekt lediglich durch Anfügung der pronominalen Elemente an das Nomen. Das Imperfekt charakterisiert sich wesentlich durch Präfigierung der Pronomina und steht dem Perfekt als präformative Flexion gegenüber. Darin liegt der wesentliche Unterschied der beiden Flexionen und es wäre vielleicht gar nicht unpraktisch, das Perfekt als Afformativum, dagegen das Imperfekt als Präformativum zu benennen. Wenn wir nun weiter von der unbestreitbaren Tatsache ausgehen, daß wir in zahllosen Fällen das hebräische Perfekt mit dem Präsens oder Futur übersetzen müssen und erkennen, daß es das im Verbum enthaltene Tun als Faktum ohne Rücksicht auf Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft bezeichnen kann, während das Imperfekt die unvollendete Handlung oder die Dauer gleichfalls ohne Rücksicht auf die Zeit darstellt, so verliert der Eintritt des Perfekts bzw. Imperfekts nach Waw viel von seiner Wunderlichkeit. Das temporale Moment, das w i r im Perfekt und Imperfekt primär empfinden, ist für die hebräische Vorstellungsweise durchaus untergeordnet. Die präteritale Bedeutung des Imperfekts ist ja regelmäßig durch den Zusammenhang gesichert ebenso wie die futurische des Perfekts. Es tritt also bei Waw die präformative statt der afformativen Flexion ein und umgekehrt d. h. d i e Inversion, genau wie wir im Deutschen sagen: und du tötest *wà-taqutul* (Pronomen + Verbum), dagegen »da (dann) tötest du« *wᵉ-qatal-tá* (Verbum + Pronomen). Das Waw bewirkt die Inversion. Ich schlage deshalb für dieses Waw die Benennung W a w i n v e r s i v u m vor. Bauer macht selbst auf »die unerbittliche Regel der Inversion« aufmerksam, von der »die wenigsten Deutschen eine Ahnung haben«,

obwohl sie sie »mechanisch mit unfehlbarer Sicherheit[1] handhaben« und meint, so werde es »mutatis mutandis auch bei den Hebräern der Fall gewesen sein« (Diss. S. 36 f.). Wozu dann einen Archaismus postulieren, wo ein allgemeines Sprachgesetz wirkt? Es ist also die Frage: Stilform oder Wortform? Gehört der Gebrauch des Waw in die Formenlehre oder in die Satzlehre? Wir haben es nach meiner Ueberzeugung mit einer spezifisch hebräischen — die anderen semitischen Sprachen kennen bekanntlich diesen Gebrauch des Waw nicht — zu gewissen Zeiten im Gebrauch befindlichen und später fast ganz verschwundenen Stilform zu tun. Daß die Inversion nur von diesem *wᵉ* bzw. *wà* abhängt, geht auch daraus hervor, daß der Hebräer statt des *wà* mit Imperfekt auch *wᵉ* mit Perfekt und statt des *wᵉ* mit Perfekt zum Ausdruck künftiger Handlungen auch das gewöhnliche Imperfekt bzw. den Imperativ gebrauchen kann.

Die frühere Benennung Waw conversivum brauchen wir nicht weiter zu bekämpfen, weil es allgemein als unzutreffend empfunden wird, daß das Waw die Bedeutung des Imperfekts bzw. Perfekts »verwandelt«, Waw consecutivum macht eine zu weitgehende Aussage über die Funktion des Waw, Waw conservativum setzt die Richtigkeit der Bauerschen Theorie über die ursemitische Bedeutung von *qatal* und *jaqtul* voraus, die im besten Falle immer Theorie bleiben wird. Ich kann dem Schüler des Hebräischen höchstens sagen, daß sich diese Erscheinung v i e l l e i c h t auf diesem Wege erklären läßt. Wenn ich aber sage Waw i n versivum, so sage ich damit bloß, daß eine Umstellung des pronominalen Elements am Verbum eintritt, ich führe also die Wirksamkeit des Waw auf ein allgemein bekanntes, unbewußt wirkendes Gesetz, die Inversion, zurück, enthalte mich aber jeder Aussage über die mir nicht bekannten Gedanken des Hebräers oder über die mir ebensowenig bekannte Vorgeschichte der Tempora. Daß das Waw invertiert, ist eine offen vorliegende Wirkung. Der Schüler, der den Charakter der hebräischen Flexionen richtig verstanden hat, wird ohne weiteres die Inversion und die Bezeichnung Waw inversivum verstehen.

Waw beim Imperfekt hat einen starken Druck (*wà* mit folgendem Dagesch forte), zieht dadurch aber zugleich das pronominale Element des Verbums zurück, während sich bei dem nur mit Murmelvokal versehenen tonlosen *wᵉ* (beim Perfekt) das pronominale Element nach vorwärst schiebt. Ein magischer Bedeutungswechsel der Tempora tritt nicht ein. Die an sich für den Inhalt und den zeitlichen Ver-

1) Man liest sogar in Büchern gelehrter Leute die »schöne« Inversion: »und sagte er« »und versprach er mir« — auch eine mechanische Wirkung des »und«.

lauf durchaus gleichgültige Anknüpfungspartikel Waw erhält durch den Druck, mit dem sie gesprochen wird, in dem einen Falle den Sinn, »da, damals, so«, die Wirkung dieses Drucks ist die Präformation der pronominalen Elemente, während das leichte, drucklose *wᵉ* den Druck nach vorwärts schiebt und die afformative Flexion bewirkt. Wenn der Hebräer vergangene Ereignisse erzählt, setzt er ein mit *wà* mit der präformativen Flexion und so gewinnt für uns das Imperfekt die Bedeutung des Präteritums, sobald er künftige schildert, gebraucht er *wᵉ* mit der afformativen Flexion und das Perfekt gewinnt für unsere Auffassung futurischen Charakter. Für den Hebräer liegt in beiden Fällen bloß eine formale Anknüpfung vor. *wà* mit folgendem Dagesch forte und Imperfekt fügt den Vorgang in die Reihe der vergangenen Geschehnisse ein und so ist ihr temporales Verhältnis bestimmt ebenso wie bei *wᵉ* mit Perfekt der Hinweis auf die Zukunft bereits gegeben ist, in die die Ereignisse zeitlich fallen. Nicht das archaische Tempus hat sich durch die enge Verbindung mit Waw erhalten, sondern das temporale Moment scheidet für den Hebräer aus, die Zeit ist vielmehr durch den Zusammenhang und die unmittelbare Anknüpfung an etwas Präteritales bzw. auf die Zukunft hinweisendes bestimmt. In analoger Weise steht das Imperfekt auch nach den Partikeln טֶרֶם ,אַו usw. Ein eingehender Vergleich der Fälle, in denen nach אַו das Imperfekt steht, mit denen, in welchen das Perfekt gebraucht ist, ergibt in der Tat für das temporale Moment gar keinen Unterschied. Das Perfekt nach אַו hebt wohl die Tatsache an sich schärfer heraus, aber auch beim Imperfekt nach אַו handelt es sich in der Regel nur um einfache Erzählung, wenn auch nicht in Abrede gestellt werden soll, daß sie eine andere Klangfarbe hat. »Damals sang Moses« Ex 15 1, »damals sang Israel« Nu 21 17, »damals sprach Josua« Jos 10 12 ist das Imperfekt gebraucht, dagegen Ex 15 15: »Damals erschracken (Perfekt) die Fürsten Edoms, die Anführer Moabs erfaßte (Imperfekt) Beben, es verzagten (Perfekt) die Bewohner Kanaans«, also bei drei Synonymen nebeneinander der Wechsel im »Tempus«. Ebenso ist beim Perfekt der Hinweis auf die Zukunft im Vorausgehenden gegeben und es handelt sich nur um die Anfügung des Verbalbegriffs. Bei לֵךְ וְאָמַרְתָּ weist »gehe!« in die Zukunft und das zeitliche Verhältnis von *amartá* »und Sager du« ist bestimmt. Ein temporales Verhältnis will der Hebräer gar nicht ausdrücken, sondern nur ein modales. Das Temporale der »Tempora« muß also hier möglichst ausscheiden.

Haben wir uns aber einmal wirklich von der Vorstellung frei gemacht, daß die hebräischen Flexionen primär temporalen Charakter

haben, und sehen in dem auffälligen Wechsel der Flexion nach Waw, wie wenig das Denken des Hebräers in temporalen Kategorien verläuft, so daß die Bezeichnung »Tempora« für die beiden Flexionen überhaupt nur in untergeordnetem Sinne gilt, dann finden wir die bereits ausgesprochene Annahme bestätigt, daß die beiden in der Hauptsache doch auf demselben Bildungsprinzip beruhenden Flexionen sich nebeneinander ausgebildet und entwickelt haben. Das Vorhandensein der einen Flexion bedingt eigentlich auch die andere.

Elemente arabischer, syrischer und hebräischer Metrik.

Von

Gustav Hölscher.

A.

1. Dichtung ist metrisch geformte Rede. Der Parallelismus der Glieder ist nur ein Element des Stils (vgl. SIEVERS, Studien zur hebr. Metrik § 52), das sich auch außerhalb der Dichtung, z. B. in den noch reimlosen Antrittspredigten der ältesten Chalifen (I. GOLDZIHER, Abh. z. arab. Philol. I 59—76) findet.

2. Die Reimrede (saǧ') ist von Haus aus ein Merkmal des arabischen Zauberspruchs und überhaupt der inspirierten, ekstatischen Rede. Was die arabische Ueberlieferung an saǧ'-Sprüchen aus alter Zeit bietet, ist zwar zumeist Erfindung, gibt aber offenbar die Form der alten saǧ'-Dichtung richtig wieder. Die saǧ'-Sprüche, von den arabischen Gelehrten als Prosa betrachtet, galten noch den Zeitgenossen Mohammeds als rhythmische Gebilde; Mohammed, der stets im saǧ' redete, wurde von seinen Gegnern als šā'ir bezeichnet. In der Tat sind die saǧ'-Sprüche ihrer rhythmischen Form nach durchweg Vierheber, die in der Regel paarweise gruppiert sind.

3. Aus dem saǧ'-Spruche hat sich durch Regelung der Silbenzahl und dann auch der Silbenquantität das älteste und einfachste unter den sechzehn klassischen Versmaßen, raǧaz, entwickelt. Die arabischen Gelehrten führen in ihren Anekdoten die Erfindung des raǧaz-Metrums auf die Beobachtung der gleichmäßigen Schläge des Hammers (»daqaq daqaq«) bzw. der taktmäßigen Schritte des Kamels zurück; sie verstehen es also als eine alternierende Folge einsilbiger Senkungen und Hebungen. Der einzelne rhythmische Takt oder Fuß ist $\times \overset{|}{\times}$, also steigend. Das entspricht dem allgemeinen Gesetze der musikalischen und poetischen Rhythmik, wonach der zweite, antwortende Teil in einer rhythmischen Symmetrie naturgemäß der gewichtigere ist (H. RIEMANN, Musik-Lexikon 1919 S. 755). Entwicklungsgeschichtlich sind darum überhaupt die steigenden Versmaße älter als die fallenden.

4. Ueber dem Einzelfuße steht als höhere Einheit der Doppelfuß (Dipodie). Schon die Regelung der Silbenquantität im klassischen raǧaz $\times \overset{|}{\times} \smile \overset{|}{-}$ zeigt, daß im raǧaz — und dasselbe gilt auch von den davon abgeleiteten Versmaßen — dipodische Bindung vorliegt, d. h. daß das Gewicht der beiden Ikten in je zwei benachbarten Füßen gegeneinander abgestuft ist. Die Lage des stärkeren Iktus ist jedoch nicht, wie bei echten leichten Dipodien an eine bestimmte der beiden Hebungen gebunden, sondern frei. Es handelt sich also um schwere, melodische Dipodien, wie denn überhaupt in der altarabischen Dichtung der melodische, nicht der exspiratorische Akzent dominiert (C. Brockelmann, WZfKM XXIII S. 387).

Die einzelne Dipodie ist noch kein selbständiges rhythmisches Gebilde[1]; erst aus der Verbindung der Dipodien entstehen Reihen und Perioden. Rechnet man die Dipodie nach griechischer Weise als μέτρον, so sind die im raǧaz vorkommenden Reihen Dimeter und Trimeter. Die paarweisen vierhebigen Dimeter entwickeln sich unmittelbar aus den Vierheberpaaren des saǧ'. Der Trimeter, in welchem die erste Dipodie den leichteren, die beiden andern Dipodien den schwereren Teil der Symmetrie darstellen, ist zu verstehen als Verkürzung des Periodenbaus durch Auslassung des ersten Doppeltaktes. Doppeldimetrische und doppeltrimetrische Perioden sind im raǧaz erst jünger. Am Schluß dieser Reihen und Perioden finden sich vielfach Katalexen und Brachykatalexen, außerdem sog. Hyperkatalexen (bei Doppeltrimetern und deren ganz vereinzelt vorkommenden pentametrischen Verkürzungen im raǧaz und kāmil, sowie bei Doppeldimetern im kāmil) und bei einigen vom raǧaz abgeleiteten Versmaßen (hazaǧ, u͡āfir, ṭau͡īl, mutaqārib) auch hinkende Versschlüsse. Die Hyperkatalexen und hinkenden Versschlüsse sind Schlußdehnungen, in denen eine katalektische Tripodie das dipodische Gefüge abschließt.

5. Gegen die Quantität der Silben war raǧaz von Haus aus unempfindlich, wie noch heute das vulgäre raǧaz (vgl. z. B. die Proben bei Ed. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopotamien, Abh. der Berl. Akad. 1889, 20—26). In der klassischen Dichtung hat der erste Fuß der Dipodie diese Unempfindlichkeit bewahrt, während für den zweiten Fuß iambische Form vorgeschrieben ist, also $\times \overset{|}{\times} \smile \overset{|}{-}$[2]. Der rhythmische Zeitwert dieser vier Silben ist, ohne Rück-

1) Die sog. »Monometer« bei Dichtern des 2. und 3. Jahrhunderts der Hedschra (vgl. I. Goldziher I 119 f.) sind gar keine raǧaz-Verse, sondern Dimeter der Form $\overset{|}{\times} \overset{|}{-} \smile \overset{|}{-}$, die dem sog. Verse des Jakob von Sarug im Syrischen entsprechen.

2) Doch finden sich auch in der klassischen Dichtung gelegentlich noch Rudimente der älteren Unempfindlichkeit (z. B. Ibn Hišām 477 f; 'Aġ. IX 17511; vgl. I. Goldziher I 76).

sicht auf die Quantität, stets der einer einzelnen Zählzeit (χρόνος πρῶτος). Das Gesetz der griechischen Musiklehre, wornach die lange Silbe den doppelten Zeitwert einer kurzen haben soll, gilt für das Arabische nicht.

6. Es gibt Dichtungsgebiete, wie das vedische oder altgriechische, die gegen den grammatischen Akzent ganz unempfindlich sind, und wieder andere, in denen Versiktus und grammatischer Akzent durchaus zusammenfallen (rein akzentuierende Dichtung), wie dies im altgermanischen Sprechvers und in der neuhochdeutschen Dichtung seit Opitz der Fall ist. Zwischen diesen Extremen stehen Formen, in denen eine relative Berücksichtigung des grammatischen Akzents stattfindet (SIEVERS § 44). Jeder Vers entsteht ja schließlich nur durch einen Ausgleich zwischen der gewöhnlichen Betonungsweise und einem rhythmischen Schema. Verstöße gegen den grammatischen Akzent ergeben sog. »schwebende Betonung«. Diese ist, richtig angewandt, ästhetisches Kunstmittel zur Hervorhebung des »ethischen Akzents« (vgl. FRANZ SARAN, der Rhythmus des französischen Verses 1904). Im arabischen Verse — im raǧaz wie in den andern Metren — fallen Versiktus und grammatischer Akzent in weitem Maße zusammen[1]; Akzentverschiebungen finden sich am häufigsten im Verseingang, der überhaupt gegen solche Störungen am wenigsten empfindlich zu sein pflegt; sonst rechtfertigen sich dieselben bei guten Dichtern durch besonderen ethischen Akzent.

7. Aus dem raǧaz-Takte haben sich die älteren Versmaße der Araber entwickelt. Die drei nächsten Abwandlungen sind kāmil, sarī' und hazaǧ; nur von diesen dreien kommen, wie von raǧaz, gereimte Einzeldimeter vor (Imr. fr. 28; Ibn Hišām 562; Imr. fr. 31). kāmil (Doppeldim., Doppeltrim.) ist eine bloße Variation von raǧaz, von dem es sich nur durch die fakultative Zweisilbigkeit der ersten Senkung und die damit zusammenhängende völlige Regelung der Quantitäten unterscheidet (⏑⏑ ⏓ ⏑ ⏓). Auch sarī' (Trim., Doppeltrim.) entsteht unmittelbar aus raǧaz, nämlich durch Synkope der ersten Senkung der Schlußdipodie[2]; durch die Synkope entsteht eine Silbe von zwei Zählzeiten (⏑). hazaǧ sind schwerfälligere »Diiamben«: ⏑ ⏓ × ⏓ (meist ⏑ ⏓ ⏑ ⏓, nie ⏑ ⏓ ⏑⏑ ⏓); die übliche hazaǧ-Periode ist ein hinkender Doppeldimeter (Schlußtripodie ⏑ ⏓ ⏓ ⏓), ein Verwandter des versus Hipponacteus.

1) Wörter der Form ⏑ — sind ohne weiteres als ultimabetont anzusehen.

2) Im Dim. und Trim. ist die Schlußdipodie ⏓ × ⏑ ⏓, im Doppeltrim. ist sie mit Vorliebe stilisiert: entweder durchweg ⏓ ⏑ ⏓ oder durchweg ⏓ ⏑ ⏓.

Als Gegenstück zu kāmil entsteht ǔāfir (⏑ – ⏑⏑ –, Doppeldim., Doppeltrim.), wie hazaǧ als Gegenstück zu raǧaz.

Ein Gegenstück zu sarī‘ ist der Doppeltrimeter im basīṭ (mit Synkope der ersten Senkung in der 2. und 5. Dipodie). Eine Abwandlung dieser Periode mit tripodischer Schlußdehnung (⏑ – × ⏑ – –) ist der Doppeltrimeter im munsariḥ.

Neben dem Doppeltrimeter wird im basīṭ ein Doppeltetrameter gebildet (mit Synkope der ersten Senkung in der 2., 4., 6. und 8. Dipodie)[1]. Er ist der eine Stern in dem schönen Viergestirn doppeltetrametrischer Perioden: basīṭ, ṭa͡uīl, ḫafīf und mutaqārib. ṭa͡uīl (mit Synkope der zweiten Senkung in der 1., 3., 5. und 7. Dipodie)[2] ist Gegenstück zum Doppeltetrameter im basīṭ. ḫafīf ist in der ersten Vershälfte ein akephales basīṭ, in der zweiten Vershälfte ein katalektisches ṭa͡uīl, d. h. es wirft die Eingangssenkung ab und synkopiert die erste Senkung der 2. Dipodie und die zweite Senkung der 3. und 4. Dipodie; auch ḫafīf hat steigenden Rhythmus, obwohl der akephale Anfang den Schein eines fallenden Versmaßes erwecken könnte. mutaqārib synkopiert die zweite Senkung in allen Dipodien: ⏑ – ×, besteht also, wie der epische Vers der Perser, aus lauter Baccheen.

Endlich entwickelt sich aus dem steigenden raǧaz-Takte × × ⏑ – der fallende ramal-Takt × ⏑ – ×, Ditrochäen (Doppeldim., Doppeltrim.), von den Persern und manchen Neueren irrtümlich als »Ioniker« aufgefaßt. Durch Synkope der zweiten Senkung der 2. und 5. Dipodie entsteht aus dem Doppeltrimeter des ramal derjenige des seltenen madīd.

8. Die übrigen, durchweg jüngeren Versmaße der klassischen Dichtung haben keinen Zusammenhang mit dem raǧaz. Unter ihnen bilden muǧtaṯṯ, muḍāri‘, muqtaḍab und ḫafīf maǧzū‘ eine Gruppe für sich. Alle vier sind Paare monopodischer Pentapodien (Doppelfünfer, mit häufiger Synaphie):

muǧtaṯṯ: × – ⏑ – – × ⏑ – ×

muḍāri‘: (⏑) – – ⏑ – ⏑ – – ×

muqtaḍab: – ⏑ – ⏑ – – ⏑ – ⏑ – –

ḫafīf maǧzū‘: × ⏑ – – × – ⏑ – –

Das jüngste der klassischen Versmaße ist mutadārik, reine Anapäste, also wie alle Anapäste, dipodisch zu messen. Die gewöhn-

1) Die zweite Hälfte beider Tetrameter ist, wenn akatalektisch, in der Regel stilisiert: × – ⏑ – – ⏑ – –.

2) Der Schluß des akatalektischen Tetrameters ist stilisiert ⏑ – ⏑ –.

liche Form des anapästischen Doppelfußes ist ⏑ ⏑ ⏖ ⏑ ⏑ ⏖, die seltenere ⏖ ⏑ ⏑ ⏖ ⏑ ⏑ ⏖[1].

B.

9. Die Silbenzählung, nach welcher die syrischen Grammatiker und Metriker des Mittelalters und in ihrem Gefolge die römischen Maroniten seit der Renaissancezeit das Wesen des syrischen Verses bestimmt haben, ist überhaupt kein ursprüngliches Gesetz des Verses, sondern nur Begleiterscheinung einer Technik, die dem Verse ein bestimmtes festes Schema zuweist, also eine bloße Stilart, die sich ebenso in der quantitierenden und akzentuierenden, wie in der rein alternierenden Dichtung findet.

10. Ein rhythmisches Prinzip für den syrischen Vers versuchte zuerst Hahn (Bardesanes gnosticus, Lipsiae 1819) aufzustellen, indem er die sog. Vier-, Fünf- und Siebensilbler als Ditrochäen, Adonier und Anakreonteen las. Gegen ihn vertraten Fleischer (ZDMG X III Anm. 1) und Bickell das Prinzip regelmäßiger Silbenalternation. Ihnen wiederum widersprach Wilhelm Meyer (Anfang und Ursprung der lat. und griech. rhythm. Dichtung, Abh. der bayr. Akad. der Wiss., philol.-philos. Cl. XVII 1886, 265 ff.) und forderte für den syrischen, wie auch für den hebräischen Vers eine konsequente Lesung nach dem grammatischen Akzent (S. 367 ff.). In seinen Bahnen geht Hubert Grimme (ZDMG XLVII und Collect. Friburg. II 1893).

11. Weder die Rhythmisierungen Hahns noch die Grimmes mit ihrer Annahme vieler zwei-, ja dreisilbiger Senkungen entsprechen dem Gewicht der Silben im Syrischen, das mit seinem fast gänzlichen Mangel an quantitativ leichten Silben einen anapästisch-päonischen oder daktylischen Silbentanz nicht zuläßt. Demgegenüber bleibt das Alternationsprinzip Bickells im Rechte, doch muß dasselbe, wie schon G. Ḳardāhī (Liber Thesauri, Romae 1875 und Al-Yhkam, Romae 1880, arabisch geschrieben) und Jeannin (Journal asiatique 1912 bis 1913) unklar zu ahnen scheinen, dahin eingeschränkt werden, daß Synkope von Senkungssilben möglich ist. Außerdem übersehen Bickell und die meisten andern mit ihm, daß der Pänultimaakzent der syrischen Sprache von Haus aus fremd ist (vgl. Brockelmann ZDMG XLII 401 ff. und Grundriß I III f.), ja, wie mir scheint, selbst in der jüngsten syrischen Dichtung noch nicht einmal zur Herrschaft gelangt ist.

1) Die in der jüngeren Dichtung vorkommenden, meist aus Spondeen gebildeten Verse haben (gegen die Ansicht der Metriker) mit mutadārik nichts zu tun, sondern sind zumeist rein alternierende Iamben bzw. Trochäen.

12. Auch im Syrischen spielt, wie im Arabischen, der grammatische Akzent eine beherrschende Rolle; Akzentverschiebungen sind verhältnismäßig selten und meist beabsichtigte Kunstmittel zur Geltendmachung des ethischen Akzents.

13. Das Grundschema auch der syrischen Verse ist die schwere »iambische« Dipodie. Die kürzeste vorkommende Reihe ist der brachykatalektische Dimeter, dessen sechssilbige Form $\times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} (\dot{\underline{\ }})$, der sog. Vers des Narses, jedoch nur wenig verwendet worden ist. Bei Ephraem findet er sich nur neben »Fünfsilblern«. Dieser »Fünfsilbler«, der sog. Vers des Balai, ist mithin dem »Sechssilbler« rhythmisch gleichwertig, also mit Synkopierung einer Senkungssilbe, gewöhnlich der zweiten Senkung, zu lesen: $\times \overset{|}{\underline{\smile}} \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} (\dot{\underline{\ }})$. Damit erledigen sich Bickells gewaltsame, durch die Irrlehre der Isosyllabie veranlaßte Vokalisationen. Auch der »Viersilbler«, der sog. Vers des Jakob von Sarug, ist nicht, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, eine »iambische Dipodie«, sondern vielmehr dem »Sechs- und Fünfsilbler« rhythmisch gleichwertig, also $\overset{|}{\underline{\smile}} \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} (\dot{\underline{\ }})$. »Fünf- und Viersilbler« werden darum auch gern zu Verspaaren verbunden. Aus alledem ergibt sich, daß »Sechs-, Fünf- und Viersilbler« sämtlich brachykatalektische Dimeter sind. Wo sie zu Verspaaren verbunden sind, erfordern sie am Schluß eine entsprechende Pause.

14. Diesen brachykatalektischen Dimetern stehen die akatalektischen Dimeter gegenüber, die man in der meist üblichen Form des »Siebensilblers« als Vers Ephraems bezeichnet. Es versteht sich, daß dieser sowohl mit einem »Sechssilbler« $\overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\smile}} \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }}$ (so schon in den ältesten Zeugnissen syrischer Dichtkunst, zwei gnostischen Gedichten in den Thomasakten), als auch mit dem »Achtsilbler« $\times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }}$ (schon bei Ephraem oft und dann häufig bei mittelalterlichen Dichtern) wechseln kann. Im »Siebensilbler« ist eine der Senkungssilben synkopiert, wodurch sich verschiedene Wechselformen ergeben: $\overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }}$ oder $\times \overset{|}{\underline{\smile}} \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }}$ oder $\times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\smile}} \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }}$. Dieser Vers ist das allgemeine Metrum der memrē.

15. Gern wird ein akatalektischer und ein brachykatalektischer Dimeter zu einem Paare verbunden, welches man als elegisches Distichon bezeichnen kann, z. B. in dieser Form:

$$\times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\smile}} \quad \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }}$$
$$\overset{|}{\underline{\smile}} \quad \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} \quad (\dot{\underline{\ }})$$

16. Seltener sind brachykatalektische Trimeter, die jedoch in ihrer zehnsilbigen Gestalt $\times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} \times \overset{|}{\underline{\ }} \mid \times \overset{|}{\underline{\ }} (\dot{\underline{\ }})$

nur ganz vereinzelt vorkommen (z. B. bei Ephraem par. XVII 11; de Jul. Saba XI 182); häufiger finden sie sich neunsilbig, d. h. mit einmaliger Synkope (z. B. de b. Maria VIII 36 43), am gewöhnlichsten aber als »Achtsilbler«, d. h. mit zweimaliger Synkope. Meist haben diese Trimeter eine Zäsur hinter dem dritten Iktus.

C.

17. Von der arabischen und syrischen Metrik aus fällt ein Licht auch auf das vielumstrittene Gebiet der hebräischen Metrik. Bei der Behandlung dieses noch immer ungelösten Problems empfiehlt es sich methodisch, zuerst nur zweifellos streng metrische Texte zu untersuchen, und zugleich nur Texte der jüngsten Zeit, für die eine mit der Ueberlieferung übereinstimmende oder wenigstens einigermaßen ähnliche Aussprache des Hebräischen vorausgesetzt werden darf; denn über die Sprachformen des Hebräischen in älterer Zeit, etwa gar in der Zeit des Deboraliedes, wissen wir vorläufig noch sehr wenig. Als Gegenstand metrischer Untersuchung empfehlen sich darum in erster Linie Psalmen, Sprüche, Hiob, Hoheslied, Klagelieder und Sirach.

18. Zur Erwägung stehen heute einerseits das silbenzählend-alternierende System Bickells, andererseits die rein akzentuierenden Systeme von Ley und seinen Nachfolgern, vor allem Grimme und Sievers. Was Grimmes »Morensystem« anbelangt, so schließe ich mich der Kritik von Sievers (a. a. O. § 54) an. Dem Sieversschen System pflegt man seine Abweichungen von der überlieferten Aussprache des Hebräischen vorzuwerfen, aber dieser Einwand ist, mag man auch im einzelnen allerlei Bedenken gelten lassen, grundsätzlich nicht gerechtfertigt, da wohl kein Versuch der Rhythmisierung hebräischer Texte ohne gewisse Abweichungen von der synagogalen Ueberlieferung der Aussprache auskommen wird[1]. Ein unüberwindlicher Anstoß dagegen ist die allen jenen rein akzentuierenden Systemen eigene Auffassung vom hebräischen Wortakzent, die sich wohl aus der germanischen Sprachgewohnheit ihrer Urheber begreift; sie lesen den hebräischen Vers etwa wie einen deutschen Knittelvers. Als Grundschema des hebräischen Verses betrachtet Sievers einen vierzeitigen Takt (Fuß), dessen Phasierung (ein-,) zwei-, drei- oder viersilbig sein kann. Diese Art der Phasierung er-

1) Sievers hat hier m. E. vielfach schon das Richtige gesehen, vor allem bezüglich der in der traditionellen Aussprache auf der Pänultima betonten Wörter, bei welchen teils diphthongischer Auslaut, teils wie im Syrischen Wegfall des unbetonten Auslautvokals anzunehmen ist.

gibt aber für das Hebräische, ebenso wie für das Syrische, mit seinem großen Mangel an leichten Silben einen dem Charakter der Sprache ganz fremden Silbentanz. Wörter wie ḥa'ḏamā lassen sich schwerlich, wie SIEVERS es will, als Anapäste, oder Wörter wie mīrūšalem als Päone behandeln, sondern müssen entsprechend dem durch Meteg angedeuteten Nebenakzent mindestens zwei Ikten im Verse erhalten. Auch die Verteilung der Ikten in längeren Wörtern (wie z. B. u^e'eṯ-hammištaḥuīm) und die schwebende Betonung (wie z. B. tizk^erennū am Versschluß) sind in vielen Fällen äußerst hart. Gerade am Punkte der Akzentlehre dürfte das SIEVERSsche System, wie überhaupt jede rein akzentuierende Metrik im Hebräischen, Schiffbruch leiden.

19. Wie die älteste arabische und die syrische Dichtung ruht auch die hebräische auf dem schon von BICKELL erkannten Prinzip der Silbenalternation, d. h. es sind, wie im Syrischen, so auch im Hebräischen nur einsilbige Senkungen möglich. Das Alternationsprinzip liegt im Wesen der hebräischen Sprache selbst tief begründet, wie schon die Regeln über die Metegsetzung und den rückweichenden Akzent anzeigen; letzteres findet sich auch in andern Sprachen, deren Dichtung alternierend ist, z. B. im Französischen (voùs vouléz, aber voùlez-voús?). Im übrigen leidet jedoch BICKELLS System vor allem an zwei Fehlern, einerseits an seiner falschen Akzentuierung der Pänultima, andererseits an seinem starren Dogma der Isosyllabie, welches ihn zu ganz willkürlichen Veränderungen des Lautbestandes der hebräischen Wörter nötigt. BICKELLS System ist demnach auch hier, wie im Syrischen, dahin zu korrigieren, daß der Ultimaakzent und die Möglichkeit der Synkope angenommen wird. Dann ergibt sich für das Syrische und Hebräische eine wesentliche Gleichheit der metrischen Prinzipien und der metrischen Formen.

20. Die häufigste Reihe der hebräischen Dichtung ist der akatalektische Dimeter, welcher vollständig acht Silben zählt: × ˘ | × ˘ | × ˘ | × ˘, aber durch Synkope sieben- oder sechssilbig werden kann, z. B.

ī|ō|bad̲ ī|ōm | 'iu|ūāl|ęd̲ bō

Wie im Syrischen spielt auch hier der grammatische Akzent eine beherrschende Rolle. In der Regel sind zwei Dimeter dieser Art zu einer Periode verbunden. In solchen Dimeterpaaren ist, wie die męmrē im Syrischen, die gesamte hebräische Spruchdichtung (Sprüche, Hiob, Sirach und viele Psalmen) verfaßt.

Die lyrische Dichtung ist, wie überall, reicher an Formen. Neben dem akatalektischen Dimeterpaare ist hier am häufigsten das

auch im Syrischen beliebte elegische Distichon, welches aus einer Verbindung des akatalektischen und des brachykatalektischen Dimeters entsteht:

× ˉ × ˉ | × ˉ × ˉ
× ˉ × ˉ | × ˉ (p̀)

Auch hier können natürlich Synkopen eintreten, z. B.

'ēk̲ā i̯ā|šᵉb̲ā b̲ād̲ād̲
hā'īr rabbā|t̲ī 'ām (p̀)

Dies Distichon ist der durch Budde berühmt gewordene »Klageliedvers«, in dem z. B. Threni 1—4 Ps 120 ff gedichtet sind.

Auch Paare von brachykatalektischen Trimetern scheinen in der hebräischen Lyrik vorzukommen. Wie man sieht, sind die genannten Verstypen dieselben, die auch im Syrischen die üblichen sind.

Zur Menschensohnfrage.

Von

Heinrich Holzinger.

Nachdem es eine Zeitlang den Anschein haben konnte, als treibe die Untersuchung der Menschensohnfrage dem Ergebnis zu, daß dieser Ausdruck als Selbstbezeichnung Jesu wegfalle, hat merklich größere Zurückhaltung eingesetzt; die Stellung, die ein so scharfer und vor keinem neuen Weg zurückschreckender Kritiker wie D. Völter in seiner letzten Untersuchung der Frage (Die Menschensohnfrage, Leiden 1916) einnimmt, kann als Charakteristikum der Lage angesprochen werden. Jedenfalls wird man heute das sagen dürfen: die Gemeinde hat den Namen nicht geschaffen, denn er tritt, ebenso wie das Reich Gottes, in ihrem Sprachgebrauch schnell zurück.

Der Titel Menschensohn tritt bei den Synoptikern in zwei Reihen auf. Der Menschensohn ist das einemal eine eschatologisch-apokalyptische Gestalt, teilweise so, daß man fragen kann, ob damit Jesus selbst gemeint ist; in andern Stellen bezeichnet Jesus mit Menschensohn deutlich sich selbst nach seinem eigenartigen religiösen Innenleben und als Träger der Sendung, die er jetzt ausübt.

Für die Frage, ob Jesus sich Menschensohn genannt hat, ist von der ersten Reihe auch dann abzusehen, wenn man offen hält, daß er in Hinweisen auf die Zukunft von sich als Menschensohn geredet habe; für die Deutung solcher Aussprüche müßte von dem andern Gebrauch ausgegangen werden. Aber die eschatologischen Aussagen sind unverkennbar am meisten der Um- und Weiterbildung ausgesetzt gewesen; das Einströmen jüdischer Elemente ist hier offen zu halten, wiewohl auch die Frage noch offen sein dürfte, ob die jüdische Eschatologie nicht ihrerseits von der christlichen sich hat beeinflussen lassen, und wäre es nur gewesen, um dieser den Wind aus den Segeln zu nehmen; aber Wechselwirkung ist mindestens nicht auszuschließen.

Für die zweite Reihe ist zwar nicht alles zu verwerten, was der jetzige Text bietet. Die synoptische Vergleichung zeigt, daß der Ausdruck Menschensohn da und dort zugesetzt, freilich auch, daß er

gelegentlich verschwunden ist (vgl. hiefür Mt 16 21 gegen Mc 8 31 Lc 9 22). Aber eine Anzahl von sicheren Aussagen ist da. In Mt 8 20 Lc 9 58 ist der Menschensohn das Ich Jesu und schon aus rhythmischen Gründen aus dem Satzgefüge nicht zu entfernen; ebenso liegt es Mt 11 19 Lc 7 34 und Mc 10 45 Mt 20 28. Unter diesen Umständen hat der Menschensohn auch in den Leidensverkündigungen Mc 8 31 Lc 9 22 Mc 9 31 und Parall. 10 33 und Parall. das Vorurteil der Ursprünglichkeit für sich. In allen diesen Aussprüchen ist das Gemeinsame, daß der Größe seiner Art und Sendung aller und jeder besondere äußere Ausdruck dieser Größe fehlt, ja daß dieser seine äußere Erscheinung und Lage völlig inadäquat ist. Es ist einer der Fälle, in denen die Redeweise Jesu paradox ist. Die Frage bei Cäsarea Philippi ist die Auflösung, der nachfolgende Hinweis auf das Ende die höchste Steigerung dieser Paradoxie.

Für diesen Gebrauch des Ausdrucks erscheint Anlehnung an jüdische Spekulation und Mystik ausgeschlossen, ob nun »Menschensohn« im Judentum der Zeit als ein Dan 7 mißverstehender Titel eines apokalyptischen Messias oder als Bezeichnung des, auch dem Paulus bekannten, göttlichen Urmenschen vorkam oder nicht. Der μονογενὴς υἱός des vierten Evangeliums mag eine Ablehnung der in den Pseudoklementinen mitgeteilten Spekulation von zwei ursprünglichen Gottessöhnen sein. Spuren dafür, daß derlei an Jesus herangekommen sei, fehlen völlig. Anknüpfung für den in »Menschensohn« ausgedrückten religiösen Gedanken hätte es auch nicht geboten.

Woher hat Jesus den Ausdruck? Wenn keine Anknüpfung erreichbar ist, so ist Neubildung nicht auszuschließen. Mit dem Gedanken des seiner Zeit ganz unbekannten leidenden und sterbenden »Messias« geht er ohnehin eigene Wege, und zwar bewußt, wie das Verbot zeigt, von ihm als Messias zu reden. Die geistige Ursprünglichkeit darf auch sprachlich schöpferisch gedacht werden. Aber vorher ist zu fragen, ob eine Anknüpfung an das AT erkennbar ist.

Eine solche hat u. a. schon Weizsäcker (Ev. Unters.[1] 429) bei Hesekiel gesucht und den Ausdruck als eine besonders von diesem geübte prophetische Selbstbezeichnung ansehen wollen. Sonstige Belege für den Sprachgebrauch fehlen aber, soviel ich sehe. Jetzt hat Völter die These aufgestellt und durchzuführen gesucht, daß Hesekiel und nur Hesekiel die Grundlage geliefert, noch mehr, daß Jesus an Hesekiel das Bewußtsein seiner Sendung gewonnen habe. Wie steht es mit der Anlehnung Jesu an diesen Propheten?

Für den »Menschensohn« soll ihm Hes 34 16 und 3 4 ff 17 18 2 3 ff 33 7 dessen Aufgabe »das Kranke zu stärken und das Gesunde zu

hüten« gewiesen haben (l. c. S. 27 ff.). Aber Hes 34 16 redet vom Tun Gottes, nicht von der Aufgabe des Propheten, und Mc 2 13–17 und Parall., sowie die Variante Lc 19 1–10 ist der Menschensohn nur für die Kranken, nicht auch für die Gesunden gesandt. In den andern Stellen steht die Prophetenverantwortung im Vordergrund. Was bleibt, ist die Sendung zu dem verirrten Volk, die Hesekiel gleich den andern Propheten hat.

Auf Hes 3 4–6 und 34 4 5 12 16 soll das Wort von den verlorenen Schafen u. ä. (Mt 10 5 6 15 24 ferner Mc 6 34 Mt 9 36 Lc 15 17) zurückgehen (S. 32 f. 43); der Vergleich findet sich auch Num 27 17 Jes 40 11 49 9 und vor allem im Psalter 23 74 1 77 21 79 13 80 2 95 7 100 3. Der Vergleich der falschen Propheten mit Wölfen in Schafskleidern stammt nicht aus Hes 13 2 4 6 22 25 27 (S. 34 f.), denn dort fehlt gerade der charakteristische Zug der Maskierung. Für Mt 7 21, auch wenn das μοι dort nicht ursprünglich ist, wird Hes 13 7–10a (S. 37) Vorlage oder Parallele nicht sein: Mt 7 21 redet vom Selbstbetrug des Bekenntnisses ohne Tat, Hesekiel von Lügenpropheten, die andere betrügen. Die von Völter an Mt 7 21 unmittelbar angeschlossenen Verse 24–27 haben einen ähnlichen Vergleich wie Hes 13 10b–14 (S. 39), aber ohne den dort charakteristischen Zug der täuschenden Tünche.

Weiter findet Völter (S. 41 ff) Hesekielbenützung in der Ausführung Mc 13 28–31 und Parall., die er mit Mc 13 1 f oder vielmehr Lc 19 41–44 in unmittelbaren Zusammenhang bringt. Aber Lc 19 41 ff klingt mehr an Jes 29 3 4 Ps 137 9 Jer 9 10 als an Hes 4 1–3 an, im besondern ist »das Haus der Widerspenstigkeit« in Hes 12 25 aus dem elegischen Ton von v. 42 44b schwerlich herauszuhören, und für Mc 13 28 ff fehlt in Hes 12 19 20 25 28 der charakteristische Vergleich Mc 13 28. Daß die Wucht eines Ausbruchs, wie er Mc 13 28–31 vorliegt, sich aus einer so matten Ausführung herausgearbeitet habe, wie Hesekiel sie bietet, ist wenig wahrscheinlich.

Ferner (S. 43–48): im Gleichnis vom Senfkorn und in Hesekiels Bild der Zeder 17 22 f 31 5–8 ist gemeinsam die Besetzung des Gewächses mit Vögeln, die Pointe ist bei Jesus eine andere; Mc 12 40 erinnert eher an Mi 3 2 f 5 als an Hes 22 25; Mc 8 18 deckt sich mit Hes 12 2, die Sache ist aber auch sonst da z. B. Jes 6 9 f, der Ausdruck Jer 5 21; Lc 18 14b berührt sich mit Hes 17 24 21 31, aber ebenso z. B. mit dem Magnifikat I Sa 2 7 f; das Wort von den Menschenfischern berührt sich mit Hes 47 6 ff 10 eher nicht, auch Jer 16 16 liegt in ganz anderer Richtung; in der Tempelreinigung Mc 11 15–18 wird Jes 56 16 Jer 7 11 zitiert, Inspiration des ganzen Auftretens durch Hes 8 und 9 erscheint daneben entbehrlich; das Joh 2 19 mit der

Tempelreinigung in Zusammenhang gebrachte Wort vom Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels Mc 14 58 15 29 und Parall. hat eher Anknüpfung an Jer 7 11 ff 26 und den Bau des zweiten Tempels, als an den Kultusentwurf Hes 40 ff; das Bewußtsein der Vollmacht, Sünden zu vergeben, kann nicht aus Hes 33 10 ff abgeleitet sein, da dort mit keinem Wort gesagt ist, daß der Prophet selbst sie ausübt; der in Lc 9 55 f von späterer Aengstlichkeit gestrichene und wieder einzusetzende Ausspruch trifft mit Hes 3 17—19 (nicht 33 10 f) zusammen, immerhin ohne den dort ausgesprochenen Gedanken der Verantwortung gerade gegen die Jünger anzuwenden; daß Jesus seine Heimatlosigkeit Mt 8 19 f, auch Lc 13 33 als göttliche Notwendigkeit aus Hes 12 2 ff hergeleitet habe, will nicht einleuchten.

Noch eine Hauptsache (zu S. 49—53): Leidens- und Todesankündigung hält Völter, gewiß mit Recht, für gesichert, es mag mit derselben im einzelnen stehen, wie ihm will. Aber die Anknüpfung an Hesekiel mit Stellen wie 2 6 3 7 25 f 4 4 ff 13 18 21 5 6 12 24 16 ff ist nur künstlich zu erreichen. Prophetenleiden begegnet bei Jeremia, noch mehr in der Prophetenlegende in ganz anderer Weise. Für das Leiden und Sterben des Menschensohns versagt Hesekiel ganz vollständig.

Es ist überhaupt zu fragen, ob Jesus wohl gerade an Hesekiel angeknüpft hat. Völter selbst (S. 40) hebt hervor, wie turmhoch der sittlich-religiöse Genius Jesu über der Gerechtigkeitslehre Hesekiels steht. Es ist nicht recht vorstellbar, wie er vor allem an diesem Propheten sich orientiert haben sollte. Noch etwas anderes spricht dagegen: genaue Kenntnis Hesekiels würde bei Jesus eigentliches Schriftstudium voraussetzen; man hat aber den Eindruck, daß seine Schriftkenntnis die des aus der Schrift sich erbauenden Gemeindeglieds ist. Für die Vorlesung in der Synagoge aber stand Hesekiel mit seiner wegen Nichtübereinstimmung mit dem Gesetz noch lange angefochtenen Kanonizität schwerlich im Vordergrund; er war in der Zeit Jesu eher »zurückgestellt«. Auf die Frage, an welchen Schriften des AT Jesu Ausdrucksweise sich am meisten gebildet haben mag, ist hier nicht einzugehen. Ein ganz flüchtiger Vergleich einer Anzahl ohne weiteres zur Hand liegenden Parallelen ergab aus dem Gesetz 17, aus Geschichten 8, aus Jesaja 17, Jeremia 8, Kl. Propheten 10, Psalmen 17, sonstigen Ketubim 10.

Für die Menschensohnfrage sei eine Beobachtung aus der Benützung der Psalmen hervorgehoben. Mc 12 35—37 und Parall. ist die Frage nach dem Davidssohn in Ps 110 1 von derselben ironisierenden Art, wie die Vexierfrage Mc 11 27, also formell nicht iso-

liert. Sachlich wird darin die Davidssohnschaft des Messias eher abgelehnt, was an eine Leistung der ältesten Apologetik (VÖLTER S. 23) nicht denken läßt, und in der Linie von Mt 12 41 f davon geredet, daß es sich bei Jesus um Größeres handelt als im AT. Auch die »messianischen« Wendungen Mt 21 16 Mc 12 11 und Parall. greifen auf Psalmworte, 8 3 und 118 22 f, zurück; schließlich gilt das auch von Mc 15 34 und Parall., der Anziehung von Ps 22 2. Das hinterläßt den Eindruck: in der Auseinandersetzung mit dem Messiasproblem knüpft Jesus für seine Auffassung an den ihm geläufigen Psalter an; vielleicht kann man sogar sagen: er gewinnt aus ihm die Problemstellung gegenüber dem landläufigen Messiasgedanken. Dann aber ist für die Menschensohnfrage Ps 80 18 wichtig. VÖLTER S. 15 24 lehnt das ab; die Stelle sei apokalyptisch. Ich meine vielmehr, der »Menschensohn« von Ps 80 18 entspreche genau dem Knecht Jahwes bei Dt-Jes. Wurde die Stelle »messianisch« genommen, so ist der Menschensohn, wie der Knecht Jahwes, nichts anderes als eben der Träger der echten Religion und der Sendung, sie in der Welt zu vertreten. Damit ist aber eine alttestamentliche Anknüpfung gerade für die zweite Reihe der Menschensohnsprüche erreicht.

Ursprünglich ist ja auch der Menschensohn von Dan 7 eine Personifikation des jahwetreuen Israel. Ob Jesus aber in eschatologischem Zusammenhang von sich als Menschensohn geredet und den Uebergang dazu aus Dan 7 gewonnen hat, ist dann wieder eine Frage für sich.

Die drei Bildad-Reden im Buche Hiob.

Von

Max Löhr.

I. Erste Rede Kap. 8.

a) Zur Textgestalt[1].

v. 5[b] ist Glosse zu dem wenig gebräuchlichen תשחר (in Job noch 7 21 24 5). Lies v. [a] את־אל. Zusammenzuordnen sind alsdann v. 5[a] + 6[aβ], שחר .... העיר; v. 6[aα] + 6[b]. כי־עתה (= כי־אז) nach vor-aufgegangenem אם = so .... alsdann, vgl. Job 11 15 22 26. — In v. 8 lies vielleicht ובונן und sicher אבות. — In v. 9 lies מתמול, häufige Verwechslung von מ und כ, vgl. PERLES, Analekten S. 52, der mich auch auf Société Asiatique XI (1918) S. 565 ff. hinwies, und כצל. — v. 10 ist Zusatz, vgl. DU(HM). — v. 13 lies אחרית. — v. 14 ist eine ursprünglich am Rande beigeschriebene sprichwörtliche Redensart; die durch אשר in den Text eingefügt ist. — v. 16—18, vom Rande in den Text geraten, ist auszuscheiden, weil ohne Zusammenhang mit v. 15. In diesem Einschub bilden v. 17[a] + 16[b] (vielleicht ursprünglich in dieser Reihenfolge) einen parallelismus m., vgl. noch Hos 14 7 Jes 53 2. גל kann hier unmöglich »Steinhaufen« o. dgl. heißen; der paßt nicht zu גַּנָּה; höchstens nach den Vorstellungen, die sich unsre Kommentatoren davon machen. גל muß hier, wie Cnt 4 12, eine Wasserstelle (Quelle o. dgl.) bedeuten; die ist für einen orientalischen, spez. palästinischen Garten unentbehrlich. Vgl. noch PERLES a. a. O. S. 75. v. 16 + 17[a], ein Tristichon, handeln von einer unter gärtnerischer Obhut üppig gedeihenden Pflanze. Ob v. 18 mit diesem Tristichon in Zusammenhang steht oder eine selbständige Glosse ist, läßt sich m. E. nicht entscheiden. In v. 17[b] ist יחזה verkehrte Auflösung eines abgekürzten oder irrtümliche Lesung eines am Rande zu v. 15 fin. undeutlich geschriebenen יחזיק. Der ganze Satz: »an einem Steinhaus hält er sich fest« aber ist Glosse zu ביתו bzw. בו in

1) Eine Anzahl der aufgeführten Textänderungen wollen nur als Zustimmung zu bekannten Vorschlägen angesehen werden. Der Raumersparnis wegen ist Angabe der dem Fachmann ja geläufigen Quellen unterlassen.

v. 15. חזק Hif. kann in unsrer Bedeutung mit ב und mit bloßem acc. verbunden werden, Jer 6 23 u. ö. בית אבנים nur hier im AT[1]. — Ueber den Text von v. 19 init. wage ich keine Vermutung; auf LXX wird hier kein Einsichtiger hineinfallen, vgl. auch Du. Da v. 19 an v. 15 anschließt, so ist natürlich eine Aussage über sein (des Hauses) Schicksal דרכו zu erwarten und עפר v. b bedeutet hier »Schutt« wie Reg α 20 10 u. ö. Lies יצמח. — v. 21 init. lies עוד.

b) Gedankengehalt.

Die ganze Rede befleißigt sich bei aller Festigkeit des dogmatischen Standpunktes eines persönlichen und milden Tones. In v. 3 wird die These aufgestellt: »Gott beugt nimmer das Recht«. Hiobs Söhne fielen ihrer Sünde zum Opfer v. 4; geht Hiob selbst in seinem Unglück Gott mit Bitten an v. 5, so muß es — vorausgesetzt, daß er unschuldig ist v. 6 — mit ihm anders werden v. 6 f. So ist es uralte Erfahrung v. 8 f. Andrerseits ist der Böse mit Naturnotwendigkeit verloren. Papyrus und Schilf, sobald ihnen das Wasser entzogen ist, müssen schnell verderben v. 11 f; so auch der Böse, dem das Haus über dem Kopf zusammenstürzt und ihn begräbt v. 13 15. Auf den Trümmern baut sich ein andrer an v. 19. Denn Gott hält es mit den Frommen, vom Uebeltäter zieht er seine Hand ab v. 20. Hiob wird darum noch Freudentage erleben, während die Bösen keinen Bestand haben v. 21 f.

c) Formaler Aufbau.

Diese Rede Bildads besteht aus 16 Zeilen, von denen mehrfach je zwei inhaltlich eng zusammengehören; zweifellos ist das der Fall v. 4 f 6 f 8 f 11 f 21 f. Das kann nicht Zufall sein. Dann muß man aber auch die übrigen Zeilen paarweis zusammenordnen, selbst wenn bei ihnen der inhaltliche Zusammenschluß scheinbar nicht ein so straffer ist, als wie bei den andern v. 2 f 13 15 19 f. Somit verläuft diese in poetisches Gewand gekleidete Rede in doppelzeiligen Abschnitten. Es entsteht die Frage, ob mehrere solcher Abschnitte zu einem größeren Gedankenkomplex zusammengehören. Und diese Frage möchte ich dahin beantworten, daß wir hier zwei solche Gedankenkomplexe von je acht Zeilen vor uns haben. 1. v. 2—9 mit dem Zentralgedanken: Gott beugt nicht das Recht; wenn du unschuldig, wird er dir helfen. 2. v. 11—13 15 19—22 mit dem Zentralgedanken: der Böse hat keinen Bestand; bist du kein Böser, so wirst du noch einmal aufjubeln.

1) Vielleicht eine Anspielung auf Job 1 18 f; der Glossator will verhindern, daß man bei dem »Haus« an die »Sippe« denkt, vgl. hierzu 18 19 und aus der Thora Lev 20 5a.

II. Zweite Rede Kap. 18.

a) Zur Textgestalt.

In v. 2 streiche עד־אנה, lies תשם קץ und תבין ואנחנו. — In v. 3 weiß ich zu נטמינו keinen Rat, lies בעיניך. — In v. 4 streiche die ersten drei Wörter. — In v. 5 lies רשע. — v. 6 ist Randglosse zu v. 5. — In v. 7 lies ותכשלהו. — In v. 9 lies בעקבו. Vertausche v. 9 und v. 10. Von den waidmännischen Vorkehrungen v. (8 und) 10 muß doch wohl eher gesprochen werden als von ihrem Erfolge v. 9. — v. 11 vermute ich, weil es mir graphisch und des Parallelismus wegen möglich scheint, וְהַקְצִהוּ »sie ängstigen ihn«; doch ist zu bedenken, daß v. ^{b} auch metrisch nicht einwandfrei ist. לרגליו »auf Schritt und Tritt«, vgl. Jes 41 2 לרגלו? — In v. 12 lies יהיה und עונו. — v. 13^{a} und v. 14^{a} ist zu streichen, v. 13^{b} und 14^{b} sind als Parallelglieder anzusehen. Lies ויצעדהו. — In v. 15^{a} ist m. E. dem מבלי־לו auch mit Hilfe der LXX nicht näher zu kommen. Dus Vermutung »Aussatz« oder der Name eines bösen Dämons o. dgl., vgl. Be(er), liegen sicher nicht weit vom Richtigen, aber ein befriedigender textkritischer Vorschlag ist schwer zu machen. — v. 16 ist eine aus bekannten Wendungen zusammengesetzte Glosse. — Ebenso ist v. 18 an dieser Stelle sehr unpassend, vielleicht eine Variante zu v. 12. — In v. 20 lies אחו.

b) Gedankengehalt.

Diese Rede ist im Vergleich zu der ersten schroff im Ton; durch die starke Hervorkehrung des dogmatischen Standpunktes ist jeder tröstliche Gedanke, vgl. 8 6 ff 21 ff, unterdrückt. Auf die recht vorwurfsvolle Mahnung zu schweigen v. 2 f folgt die These: Deinetwegen kann sich der Weltlauf nicht umkehren, es ist nun einmal so: das Licht des Bösen erlischt v. 4 f. Das Bild von dem ins Fanggarn gehetzten und gefangenen Wilde soll das sichere Ende des Sünders illustrieren v. 7–10. In v. 11–21 wird dann in bildloser Rede das Schicksal des Bösen geschildert: ein Leben voller Schrecken v. 11 f, Tod und Zerstörung des Anwesens v. 13^{b} 14^{b} 15, Ausrottung des Namens und der Familie v. 17 19, Entsetzen bei der Umwelt v. 20.

c) Formaler Aufbau.

Diese Rede besteht wieder aus 16 Zeilen, von denen sich unverkennbar die Mehrzahl paarweis zusammenschließt: v. 2 f 7 f 9 f 11 f 13^{b} 14^{b} 15 17 19. Demgemäß gehören auch v. 4 f und v. 20 f zusammen. Von diesen 8 Zeilenpaaren bilden wieder je 4 einen in sich geschlossenen Gedankenkomplex. I. v. 2–5 + v. 7–10: Wenn wir in

deinen Augen wie gedankenloses Vieh sind, so wisse, der Böse gleicht mit seinem Ende einem Stück Jagdwild. 2. v. 11—12 13b 14b 15 17 19—21: Schilderung des typischen Lebensgeschickes eines Bösen.

III. Rede.

In MT liegt nur der Torso einer dritten Bildad-Rede vor. Inhaltliche Argumente für eine vollständige Form dieser Rede sind längst von verschiedenen Seiten geltend gemacht worden. Es legt sich aber auch wegen des symmetrischen Aufbaues des ganzen Buches, den ich an andrer Stelle ausführlich darzulegen hoffe, die Vermutung nahe, daß eine solche vollständige Rede Bildads vorhanden gewesen ist. M. E. besteht dieselbe aus folgenden Elementen: 26 2–4 25 2 3 5 6 26 5 6 11—14.

a) Zur Textgestalt.

In 26 3 kann v. b auch dadurch nicht, daß man aus לרב ein כרך o. dgl. macht, zum Parallelglied von v. a werden. Es ist vielmehr anzunehmen, daß — wie es des öfteren im Hiobbuche passiert zu sein scheint — die zweite Hälfte von v. 3 und die erste einer neuen, dritten Zeile ausgefallen ist, beide nach Inhalt und Form zu dem Satze v. 3a bzw. 3b passend. — In 25 3 ist אורהו, weil durchaus verständlich, zu belassen und nicht nach LXX zu korrigieren, vgl. unter b. — v. 4 ist eine aus verschiedenen Stellen, vgl. 4 17 ff 9 2 15 14, gewonnene Glosse zu v. 6. — In v. 5 lies wahrscheinlich יָהֵל. — 26 7—10 sind eine in den Text geratene Randglosse; man beachte zunächst, daß נטה gar nicht an den vorhergehenden Satz angeschlossen werden kann, und ferner, daß v. 7—10 inhaltlich aus dem Zusammenhang herausfallen, der doch die Wirkung des göttlichen Schreckens auf die verschiedenen Teile des Universums schildern soll. Es fehlt eine Zeile, die neben v. 11 etwas über den Himmel aussagt; vielleicht ist sie durch v. 7—10 verdrängt worden, oder, was mir wahrscheinlicher ist, sie steckt in v. 10, wenn etwa חוג שמים, vgl. 22 14 o. dgl. ursprünglicher Text sein sollte. — In v. 13a paßt שמים שפרה nicht zu v. 12 und 13b; wie aber zu ändern sei, weiß ich nicht. — Zu v. 14aα fehlt der Parallelismus, v. aβ ist in Parallele zu stellen zu v. 14b. In v. 14b ist ורעם גבורתו als Glosse zu einer der vorhergehenden Zeilen anzusehen, מי יתבונן aber ist der Rest des Parallelgliedes zu v. 14aβ.

b) Gedankengehalt.

Auf die Kritik der Worte Hiobs, die in Bildads Reden einen immer größeren Umfang annimmt, 8 2 18 2 f 26 2—4, und die diesmal nicht grob 18 2 f, sondern ironisch ist 26 2—4, folgt eine Rede, deren

Thema nicht mehr die Gerechtigkeit, sondern nur die absolute Herrschermacht und der blendende Glanz Gottes ist, 25 2. Wie vor dem letzteren die himmlischen Wesen mit ihrem Glanz und der Mensch mit seiner sittlichen Reinheit nicht bestehen kann 25 3 5 f, so sind der Herrschermacht preisgegeben Scheol, Himmel und Ozean 26 5 f 11—13. Die ganze Größe dieser Macht vermag der Mensch nur zu ahnen 26 14.

c) Formaler Aufbau.

Es liegen auch hier 16 Zeilen vor bzw. dürfen 2—4 davon aus dem Text 26 3 a 3 b resp. aus der Symmetrie 26, zu v. 11 und v. 14 b erschlossen werden. Die paarweise Zusammengehörigkeit von 26 2 3 a 25 2 f 5 f 26 5 f 12 f 14 a β b ist außer Zweifel. Von diesen Paaren aber schließen sich je 4 zu einem Gedankenkomplex zusammen. Der Inhalt des ersten ist: Du meinst wohl dem ohnmächtigen, unweisen Gotte mit deiner Weisheit beistehen zu müssen! — Er ist der mächtige und lichte Gott, dem gegenüber kein Wesen im Himmel und auf Erden sich rühmen kann. Der zweite Gedankenkomplex schildert das Wirken dieses Allgewaltigen im Universum.

Kap. 8.

2. Wie lange willst du solches reden — und sollen Sturmwind sein die Worte deines Mundes?
3. Beugt etwa Gott das Recht — oder verdreht der Allmächtige die Gerechtigkeit?
4. Wenn Deine Söhne sich an ihm vergingen — so gab er sie in die Gewalt ihrer Sünde;
5 a. Wenn Du dagegen Dich um Gott bemühst — 6 a β. so wird alsdann er über Dir erwachen.
6 a α. Wenn wirklich lauter Du und redlich — 6 b. so schenkt er wieder Deinem Heim den Frieden,
7. Und war Dein Anfang auch gering — Dein Ende wird gar herrlich sein.
8. Fürwahr, frag doch das frühere Geschlecht — und achte auf der Väter Forschung,
9. Wir sind von gestern, ohne Erfahrung — gleich einem Schatten geht unser Leben über die Erde.

---

11. Wächst Papyrus ohne Sumpf — gedeiht das Riedgras ohne Wasser?
12. Noch sproßend und nicht reif zum Schneiden — welkt es schneller als anderes Gras.
13. So ist das Ende aller Gottvergessenen — und die Hoffnung des Gottlosen geht zugrunde,
15. Er lehnt sich an sein Haus, doch es besteht nicht — er will sich daran halten, doch es hält nicht Stand.
19. . . . . ist sein Geschick — und aus seinem Schutt entsteht ein anderes,
20. Sieh, Gott verschmäht nicht den Reinen — doch von Bösewichtern zieht er seine Hand ab.
21. Noch wird er Deinen Mund mit Lachen füllen — und Deine Lippen werden voll von Jubel sein,
22. Deine Hasser kleiden sich in Schande — und das Zelt des Bösen stürzt zusammen.

Kap. 18.

2. Mach doch ein Ende den Worten — merk auf, wir wollen jetzt reden,
3. Warum sind wir geachtet wie das Vieh — sind ..... in Deinen Augen?
4. Soll Deinetwegen die Welt entvölkert werden — und ein Fels von seiner Stelle rücken?
5. Es erlischt nun mal das Licht des Bösen — und nicht erstrahlt die Flamme seines Feuers.
7. Klein werden seine Schritte schon in blühendem Alter — und es bringt ihn zu Fall seine eigene Bosheit,
8. Denn gehetzt wird sein Fuß ins Netz — und über Flechtwerk läuft er dahin;
10. In der Erde versteckt liegt das Fangseil für ihn — und die Falle erwartet ihn auf dem Wege,
9. Es faßt die Schlinge seine Ferse — fest hält ihn der Fallstrick.

---

11. Ringsum peinigen ihn Schrecken — und ängstigen ihn auf Schritt und Tritt,
12. Es ist gierig nach ihm das Unheil — und das Verderben lauert auf seinen Sturz.
13 b. Es frißt seine Glieder der Erstgeborene des Todes — 14 b. und läßt ihn schreiten zum König der Schrecken.
15. Es kehrt ein in sein Zelt ..... — ausgestreut über sein Ackerland wird Schwefel.
17. Die Erinnerung an ihn schwindet auf Erden — nicht wird sein Name mehr öffentlich genannt.
19. Nicht Kind noch Kegel bleibt ihm in seiner Sippe — und keiner seiner Hausgenossen entrinnt dem Verderben.
20. Ob seines Geschickes erstarren die im Westen — und die im Osten ergreift Entsetzen,
21. Ja, so geht's der Wohnstatt des Frevlers — so der Stätte dessen, der von Gott nichts wissen will.

Kap. 25/26.

26 2. Wie hast Du geholfen dem »Ohne Kraft« — hast unterstützt den Arm des »Ohne Macht«!
26 3 a. Wie hast Du beraten den »Ohne Verstand« — hast .....!
26 3 b. ..... — und Weisheit hast Du reichlich ausgepackt!
26 4. Mit wessen Hilfe sprachst Du so vollendet — und wessen Geist redete aus Dir heraus?
25 2. Herrschermacht und Majestät ist ihm zu eigen — der Ordnung schafft in seinen Himmelshöhen;
25 3. Wer vermag zu zählen seine Gestirne — deren jedes strahlt nur durch sein Licht?
25 5. Sieh, selbst der Mond, er ist nicht leuchtend — und die Sterne funkeln nicht nach seinem Urteil,
25 6. Um wieviel weniger der Mensch, die Made — der Sterbliche, der arme Wurm.

---

26 5. Die Schatten geraten in Angst — tief unter dem Meer und seinen Bewohnern,
26 6. Aufgedeckt liegt vor ihm die Scheol — und hüllenlos die Unterwelt.
26 10. Der Himmelskreis ..... — .....,
26 11. Die Säulen des Himmels schwanken — und es erfaßt sie Entsetzen vor seinem Dräuen.
26 12. Durch seine Macht erregte er den Ozean — und durch seine Umsicht zerschmetterte er Rahab,
26 13. Durch sein Sturmeswehen ..... — seine Hand durchbohrte das Schlangenungetüm.
26 14 a. Sieh, das ist nur ein Umriß seiner Werke — .....,
26 14 b. Nur flüsternde Kunde verstanden wir davon — wer will begreifen .....?

Der jesajanische Kern in Jes 6 1—9 6.

Von

Karl Marti.

Jes 6 1—9 6 bildet innerhalb des Buches Jesaja eine selbständige Einheit. Nach vorn ist keine Verbindung zu entdecken; deutlich setzt mit Jes 6 1 ein Anfang ein. In 9 6 ist aber ein Abschluß gegeben; denn, was folgt, ist eine neue kleinere Einheit, die in der Form mit 6 1—9 6 keinen Zusammenhang aufweist. Zudem liegt die eigentümliche Erscheinung vor, daß das 9 7 einsetzende neue Stück, das von den Stufen des Gerichts über Israel handelt, den ganzen Zusammenhang von 6 1—9 6 umklammert; denn der Abschluß dieser gewaltigen Gerichtsdarstellung 9 7—10 4 liegt in 5 25—30 vor, welche Verse unmittelbar 6 1 vorangehen. So ist 6 1—9 6 gewissermaßen noch besonders durch die Prophetie 9 7—10 4 + 5 25—30 abgegrenzt, die sich um den zusammenhängenden Text von 6 1—9 6 legte, vielleicht weil die kleine Rolle von 6 1—9 6 am Ende noch freien Raum bot, der aber dann doch zur Aufnahme von 9 7—10 4 + 5 25—30 nicht genügte, so daß der Schluß am Anfang der Rolle untergebracht werden mußte.

Auch für sich genommen erscheint 6 1—9 6 als ein Ganzes. Denn es fehlt dem Stücke die übliche Abrundung solcher Einheiten der prophetischen Literatur nicht. In der Regel bildet ja den Abschluß ein Ausblick in die herrliche »messianische« Zeit, wie er in 9 1—6 vorliegt. So verhält es sich z. B. in dem Stücke Jes 2 5—4 6, das in 4 2—6 die Schilderung der Stadt und Land verherrlichenden und segnenden Gegenwart Jahwes in Jerusalem an »jenem Tage« bringt; so ist es Jes 1 1—2 4 zu verstehen, wo die Verheißung der Bedeutung Jerusalems und der von ihm ausgehenden religiösen Wahrheit für alle Völker am »Ende der Tage« den Abschluß (2 2—4) bildet. Wie hier im Kleinen, so steht es bei größeren Sammlungen; es sei nur an die Bücher Amos und Hosea erinnert: beide klingen aus in die tröstlichen Verheißungen einer herrlichen Endzeit (Am 9 9—15 Hos 14 2—10).

Weist aber 6 1—9 6 auch den Charakter eines einheitlichen Ganzen auf, so ist damit seine ursprüngliche Einheit noch lange nicht erwiesen. Es zeigen sich im Innern des Zusammenhangs Erscheinungen, die zu dem Schlusse zwingen, daß die jetzige Gestalt auf eine nachträgliche Zurechtmachung zurückgehe. Macht schon die Gleichmäßigkeit in der Anordnung der erwähnten prophetischen Stücke, namentlich in der Abrundung mit einem »messianischen« Ausblick, stutzig, so treten noch manche andre Anzeichen hervor, die nur auf die Tätigkeit einer späteren Redaktion zurückzuführen sind.

So sind einmal die beiden Schlußabschnitte 8 19—23 a α und 8 23 a β bis 9 6 ganz anders an das Vorangehende angeknüpft, als man bei ursprünglicher Zugehörigkeit erwarten müßte. Dies gilt in ganz besondrem Maße von der Anknüpfung des ersten Abschnitts, die nach Form und Inhalt geradezu mit den vorangehenden Versen in Widerspruch steht. Grammatikalisch bleiben zunächst in v. 19 sowohl die, von denen geredet wird, als auch die, welche angeredet sind, unbestimmt, und dann wird nicht nur die Reihenfolge von תעודה und תורה (v. 16) in v. 20 umgekehrt, sondern auch den beiden Wörtern eine ganz andre Bedeutung gegeben: In v. 20 handelt es sich nicht mehr um Jesajas Bezeugung und Weisung zur Zeit des syrisch-ephraimitischen Krieges, um die Bezeugung der Rettung vor Pekach und Rezin und des kommenden assyrischen Gerichts und um die Weisung zu Glauben und Stillehalten, sondern um den im Gesetz bezeugten Willen Gottes (gedacht ist an תורה als Titel und an עדות als Bezeichnung des geschriebenen Gesetzes). Nicht viel besser steht es mit der Anknüpfung des zweiten Abschnitts in 8 23 a β b; denn wenn sie auch sprachlich nicht so merkwürdig unbeholfen lautet wie 8 19 f, so wird doch auf recht gezwungene Weise eine Verbindung zwischen den Ereignissen des syrisch-ephraimitischen Krieges und der Schilderung der messianischen Zeit in 9 1—6 gesucht. Die »historische« Verknüpfung, die in der Nachricht der Königsbücher (II Reg 15 29) von der Exilierung der nördlichen Gebiete Israels, welche zum Teil mit den gleichen Namen wie Jes 8 23 benannt sind, durch den assyrischen König Tiglat-Pileser gefunden wird, macht einen ganz ähnlichen »gelehrten« Eindruck, wie die historischen Bemerkungen in den Psalmüberschriften, durch welche in den Samuelbüchern die Situationen aus dem Leben Davids nachgewiesen werden, in denen der betreffende Psalm entstanden sein soll. Die beiden Abschnitte 8 19—23 a α und 8 23 a β—9 6 sind somit erst nachträglich Bestandteile der Sammlung Jes 6 1—9 6 geworden und als spätere Anhängsel vom ursprünglichen Kerne zu scheiden. Ueber die Herkunft der beiden Stücke ist damit

noch nicht entschieden, da der spätere Redaktor sowohl jesajanische wie unjesajanische Worte anfügen konnte. So scheint in 8 20 bβ—22 ein jesajanisches Bruchstück aufgenommen zu sein, während allerdings 9 1—6 einer späteren Zeit angehören wird [1].

Mit der Ablösung dieser redaktionellen Zusätze sind wir dem ursprünglichen Kerne der Sammlung näher gekommen. Denn die Verse 8 16—18 haben sichtlich ein ganz andres Gepräge: inhaltlich bieten sie in ihrer kräftigen Zusammenfassung der vorausgegangenen prophetischen Verkündigung (v. 16) und in ihrer Hervorhebung der einzig fest bleibenden Hoffnung auf Jahwe (v. 17 f) deutlich einen Abschluß, und in der Form spricht die erste Person dafür, daß ein ursprüngliches Stück der eigenen Aufzeichnung durch den Propheten vorliege. Verfolgt man diesen Fingerzeig einer Darstellung in erster Person weiter nach rückwärts, so trifft man in Kap. 8 noch mehrere kleine in erster Person abgefaßte Stücke und in Kap. 6 noch einen größeren ähnlichen Abschnitt, der die Berufungsvision des Propheten erzählt, also sachlich den Anfang seiner prophetischen Tätigkeit darstellt. Danach ist man nach Form und Inhalt berechtigt, in Kap. 6 auch den Anfang des bis 8 18 reichenden Zusammenhangs bzw. des ursprünglichen jesajanischen Kernes von 6 1—9 6 zu vermuten, dessen abschließendes Stück in 8 16—18 gegeben ist. Störend ist für diese Vermutung nur, daß in Kap. 7 eine in den Zusammenhang der Ereignisse zwischen Kap. 6 und Kap. 8 passende Erzählung in der dritten Person von Jesaja spricht. Mit Recht hat darum BUDDE (»Ueber das 7. Kap. des Buches Jes.« in Études archéologiques dédiées à M. le Dr. C. Leemans 121—126) schon längst angenommen, daß die dritte Person auf redaktionelle Aenderung zurückgehe, also v. 3 אֵלַי für אֶל־יְשַׁעְיָהוּ, v. 10 וָאוֹסֵף יְהוָה für וַיּוֹסֶף יְהוָה und v. 13 וָאֹמַר für וַיֹּאמֶר zu lesen sei, so daß auch dieses erzählende Stück von Kap. 7 als ursprünglicher Bestandteil des jesajanischen Kernes gewonnen ist.

Gehört ohne allen Zweifel die in Kap. 7 erzählte Begebenheit von der denkwürdigen Begegnung des Propheten Jesaja mit dem König Achas in die Zwischenzeit, die zwischen der Berufung des Propheten (Kap. 6) und der Aufstellung der Tafel mit der Inschrift »Dem Maher-Schalal Chasch-bas« (8 1 2) liegt, so bleibt die Frage, ob damit die Lücke ganz aufgefüllt wird, besonders ob in Kap. 7 die unmittelbare Fortsetzung von Kap. 6 gegeben ist. Nun treten

1) Für das einzelne muß, wie auch im folgenden, auf die Kommentare verwiesen werden. Jedenfalls kann aber I Reg 19 14, worauf STEUERNAGEL (Einleitung 485) Gewicht legt, Jes 9 1—6 für Jesaja nicht retten. Vgl. auch KÜCHLER, ZAW 1908, 42—52 bes. 51.

in dem Abschnitt zwei Namen auf, nämlich She'ar-jaschub, der Sohn des Propheten, (7 3) und Ben-Tab'al, der von Syrien und Ephraim aufgestellte Gegenkönig, (7 6), die einer Einführung durchaus bedürfen. Konnte Ben-Tab'al in dem jetzt fehlenden Teil der ursprünglichen Einleitung von Kap. 7 (s. darüber unten S. 117) seine Einführung gefunden haben, so wird für den eigentümlichen und bedeutungsvollen Namen She'ar-jaschub eine Erklärung in einem besonderen Bericht über Geburt und Namengebung des Sohnes Jesajas zu erwarten sein. Duhm nennt es daher eine »sehr probable Vermutung« Ewalds, »daß Jes in dem jetzt vor v. 2 verloren gegangenen Stück auch den Lesern den Namen erklärt hatte«.

Damit ist Anfang und Ende des Kernes von Jes 6 1—9 6 bestimmt: den Anfang bildet 6 1 ff und das Ende ist 8 16—18. Weiter ist festgestellt, daß dem Kerne die erzählenden Stücke sowohl in Kap. 7, wo die dritte Person erst sekundär ist, als auch in Kap. 8 sicher angehören, ebenso ist es aufs höchste wahrscheinlich, daß ein Stück des Kernes verloren ist, das die Verbindung von Kap. 6 und Kap. 7 ausmachte, da es von der Geburt She'ar-jaschubs und der Bedeutung seines Namens handelte, welcher auf eine Hoffnung im assyrischen Gerichte hinwies.

Ist somit der äußere Bestand des jesajanischen Kernes festgestellt, so gilt es, die einzelnen Stücke desselben in ihrer ursprünglichen Form abzugrenzen.

Das erste Stück, die wundervolle, ergreifende Darstellung der Berufungsvision in Kap. 6, ist sichtlich in v. 11 abgeschlossen mit der unverkennbaren Paronomasie שְׁמָמָה — הָאֲדָמָה. Grammatikalisch bekundet sich dieser Abschluß auch dadurch, daß in v. 12 in der dritten Person von Jahwe gesprochen wird, während er in v. 11 selber redet. Diese Abgrenzung hat jetzt auch die Zustimmung von Duhm gefunden. Dagegen will H. Schmidt (Die großen Propheten 1915, S. 32) in Jes 6 12 13 (mit Ausnahme der drei letzten Worte) »einen für sich alleinstehenden Prophetenspruch« sehen: »angesichts einer Schar von Arbeitern, die Baumstümpfe und Wurzeln aus dem Boden reißen«, überfalle den Propheten »das Bild der in langen Reihen von grausamen Feinden fortgeführten Bauern«. Hat man aber den Theologen mit Recht den Vorwurf gemacht, daß sie in jedem bei Grabungen in Palästina gefundenen aufrechten Steine einen Malstein, ein kultisches Objekt, sehen wollten, so ist es ebenso gefährlich und unberechtigt, wenn sie bei jeder Anspielung an einen durchaus gewöhnlichen bäuerlichen Brauch diesen zum Ausgangspunkt eines prophetischen Spruches nehmen wollen. Diesem Funde entsprechen die

Worte auch keineswegs, sie handeln vielmehr von einem doppelten Akte der Exilierung, die das erstemal neun Zehntel der Bevölkerung wegführt, das zweitemal den letzten Zehntel trifft. Ob sich das nun beziehe auf die Wegführung des Nordreichs und die spätere Judas, da die beiden Reiche nach Stellen wie II Sam 19 44 und I Reg 11 30 als im Verhältnis von 10 zu 1 stehend aufgefaßt werden konnten, oder auf die Wegführung Judas durch Nebukadnezar 597 und 586, mag auf sich beruhen, in jedem Fall hat die spätere Geschichte die Zugabe dieser Verse veranlaßt. Nach der späteren Vorstellung sollte der Prophet die einzelnen Ereignisse der Zukunft voraus gewußt haben, man vgl. Hos 1 7 Jes 39 7, ja die Kenntnis genauer Zahlangaben wird ihm zugetraut (s. Jes 7 8b); so ist hier nach der Geschichte das echte Prophetenwort 6 11 von einem Späteren glossiert worden. Noch später ist in den drei letzten Worten des Kap. der Unheilsdrohung eine Heilsweissagung beigefügt, die die griechische Uebersetzung in ihrer hebräischen Vorlage nicht vorfand, in andern hebräischen Exemplaren des Jesajatextes aber bereits Eingang gefunden hatte, um mit einem frohen Blick in die glückliche Zukunft abzuschließen: Der Wurzelstock, der nach der historischen Glosse auch ins Feuer mußte, wird zum heiligen Samen, dem Keim einer gottesfürchtigen Gemeinde.

Das zweite Stück, die Erzählung von der Geburt Sche'ar-jaschubs und der Bedeutung seines Namens, ist verloren (s. oben S. 116). Ob erst die Anfügung des וְרַע קֹדֶשׁ, der gewissermaßen als Ersatz des שְׁאָר יָשׁוּב gefaßt werden konnte, die Weglassung dieses Stückes begünstigte, ist nicht zu sagen. Es mögen andre Gründe den Ausfall nach sich gezogen haben.

Daß im dritten Stück, der Erzählung von der Begegnung des Propheten Jesaja mit dem König Achas (Kap. 7), die Redaktion eingegriffen hat, ist schon oben (S. 115) erwähnt. Aber neben der dort genannten Umwandlung der ersten in die dritte Person zeigen sich noch manche andre Spuren redaktioneller Behandlung. Anerkannt ist, daß v. 1 und v. 2 nicht zu einander passen (s. die Kommentare): v. 1 ist nahezu identisch mit II Reg 16 5 und offenbar an die Stelle der am Anfang des jesajanischen Stückes abgebrochenen Einleitung getreten, in der auf alle Fälle auch von dem in v. 6 erwähnten Ben-Tab'al die Rede war (s. oben S. 116). Ferner scheint v. 4b eine erklärende Glosse zu den »beiden rauchenden Brandscheitstummeln« v. 4a zu sein, da die Anknüpfung sehr lose und die genaue Näherbestimmung, wenn eine solche überhaupt nötig ist, durch das Folgende gegeben wird. Eine historische Glosse (s. oben S. 117) ist an-

erkanntermaßen v. 8b: die Aussage, daß in 65 Jahren der Sturz Ephraims erfolge, kommt zu früh und unterbricht den Zusammenhang.

Größere Schwierigkeiten bereitet die Bestimmung des Schlusses dieses dritten Stückes. Beachtet man aber neben dem grammatikalischen und logischen Zusammenhang der Verse die Situation, so ist sichtlich die Erzählung von der Begegnung des Propheten und des Königs mit v. 16 zu Ende; mit dem auf die Verzagtheit in der davidischen Königsburg v. 2 zurückweisenden Grauen vor den beiden Königen v. 16 ist der Bericht trefflich abgerundet. Bis zu v. 16 stört nur v. 15 den logischen Gedankenfortschritt. Denn die Aussage über die Nahrung Immanuels in der frühesten Jugend begründet in keiner Weise seinen Namen (v. 14), nimmt dagegen Bezug auf den folgenden v. 16 und ist daher eine nachträglich beigefügte Angabe über die Jugendzeit Immanuels, der wie in 8 8 (10) als messianische Gestalt gefaßt ist. Die in v. 15 vermißte Begründung von v. 14 wird deutlich in v. 16 geboten, der ursprünglich auch unmittelbar auf v. 14 folgen mußte. Was im Kap. nach v. 16 noch folgt, steht außer Zusammenhang mit der Erzählung von v. (1) 2—16, die Anknüpfung ist brüchig: der ganz abrupt auftretende v. 17 redet von schlimmen Tagen, die über Juda kommen sollen, während nachher dafür jener Tag (בַּיּוֹם הַהוּא) gesagt wird, und der ganze Abschnitt v. 17—25 handelt im Gegensatz zu v. 1—16, wo die Rettung aus der syrisch-ephraimitischen Not durchaus die Hauptverkündigung und der beherrschende Gedanke ist, auch wenn der Hinweis auf das Gericht nicht ganz fehlt (vgl. v. 9b), von dem assyrischen Gericht über Juda, nicht über Syrien und Israel, wie nach v. 16 allein etwa erwartet werden könnte. Mögen in v. 18—20 einige jesajanische Fragmente vorliegen, der ganze Abschnitt v. 17—25 ist Redaktionshinzufügung, die nicht zur jesajanischen Darstellung von der Begegnung Jesajas mit Achas gehört, die aber durch v. 17 eine notdürftige Verbindung suchte, hier auch nicht im einzelnen analysiert werden soll (nach jesajanischen Fragmenten, redaktionellen Zusätzen und Glossen, s. darüber die Kommentare). Hervorgehoben sei nur, daß auch hier bei der Tätigkeit der Redaktion der Gesichtspunkt der beherrschende gewesen zu sein scheint, der Prophet könne auch in dem kritischen Moment des syrisch-ephraimitischen Krieges sein Wissen von dem nachherigen assyrischen Gericht über Juda niemals unausgesprochen gelassen haben.

Das vierte Stück des jesajanischen Kernes, das in Kap. 8 vorliegt, ist nicht so einheitlich wie das erste und dritte. Wohl ist es auch bis auf die abschließenden Verse 16—18 erzählend gehalten; aber es zerfällt doch in einzelne Teile. Die beiden ersten erzählen von

der Aufstellung einer großen Tafel mit der Inschrift »Dem Maher-schalal Chasch-bas« unter dem Beisein zweier Zeugen (v. 1 2) und von der Geburt eines Knaben des Propheten, dem der auf der Tafel geschriebene Name Maher-schalal Chasch-bas gegeben wird (v. 3); beides soll die nahe Besiegung Syriens und Ephraims durch Assur weissagen (v. 4). Auch der dritte Teil v. 5—8 gehört ohne Frage zu dem jesajanischen Kern: Der Prophet droht dem in der syrisch-ephraimitischen Gefahr die sachte fließenden Wasser Siloahs verachtenden Volke Judas die Ueberflutung mit dem assyrischen Euphrat, lenkt also zu den Gedanken vom Gericht über Juda (Kap. 6), der auch in Kap. 7 nicht fehlte (»glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht« 7 9), zurück. Abgesehen von der Textverderbnis in v. 6 b (s. die Kommentare) und einer erklärenden Glosse v. 7 aβ ist der Text nur am Schlusse entstellt. Denn v. 8 b *und dann werden die Ausspannungen seiner Flügel die Breite deines Landes füllen, Immanuel*, kann, wenn man den Text so beläßt, mit seiner Anrede an Immanuel, dem doch zu Jesajas Zeit das Land nicht gehört, nicht ursprüngliche Fortsetzung von v. 8 a sein. Das Nächstliegende ist, das Suffix ךָ der Anrede von אֶרֶץ abzutrennen und wie v. 10 zu lesen כִּי עִמָּנוּ אֵל [1]. Dann gehören die Flügel, deren Spannweite Landesbreite erreicht, nicht dem über die Ufer getretenen Euphrat, sondern Jahwe, der als gigantischer Vogel gedacht mit seinen Flügeln sein Land und Volk schirmt (vgl. Ps 17 8 36 8). Dann ist der ursprüngliche Text bei וְהָיָה *und dann*, worauf einst die Ankündigung des Dahingerafftwerdens durch die assyrische Flut folgte, im Hebräischen (vgl. dagegen LXX) abgebrochen und wieder eine Heilsverheißung dafür angeschlossen, ähnlich wie 6 13 b β. Ferner liegt es, mit Duhm in dem Zusatz schon die Vorstellung des das messianische Kind mit einem Wasserstrom verfolgenden geflügelten Drachen von Apk Joh 12 13—15 zu finden. Um so mehr empfiehlt sich die Deutung von v. 18 b auf den sein Volk schirmenden Jahwe, als auch die folgenden Verse 9 f vom Mißlingen des Planes der Völkerwelt, nicht Syriens und Ephraims noch Assurs, gegen Jerusalem handeln, also nicht von der Zeit Jesajas, sondern von der Endzeit reden und, wie der gleiche Abschluß *denn Gott ist mit uns!* zeigt, enger mit dem Zusatz v. 8 b zusammengehören. Vgl. auch die ähnliche Umbiegung des ursprünglichen Gedankens in 5 30. Nachdrücklich spricht auch der letzte Teil, v. 11—15, für den sekundären Charakter von v. 8 b—10, da sich v. 11 unmittelbar an v. 5—8 a

1) Erst der jetzige Text mit der Anrede scheint den Immanuel als Messiaskind zu fassen (wie 7 15), während die Lesung כִּי ע' (v. 10) offenbar noch die richtige Deutung der Geburt Immanuels von Kap. 7 als Zeichen der göttlichen Hilfe voraussetzt.

anschließt. Der mit כִּי eingeleitetete Abschnitt gibt die Begründung der nach v. 4 nicht ohne weiteres zu erwartenden Drohung, daß Jahwe durch den Assyrer das Gericht über das Volk von Jerusalem und Juda heraufführe (v. 5—8 a): »Denn, als ich von Jahwe ergriffen war und er mich einen andern Weg wies, als dieses Volk geht, hat Jahwe so zu mir gesprochen«. Also die andre Beurteilung der Lage ist dem Propheten von Gott mit unwiderstehlicher Macht aufgezwungen und sie lautet: Nicht was das Volk Verschwörung nennt, sei es daß es die Verbindung von Syrien und Ephraim oder, was im Volke selbst im Geheimen sich abspielt, so nennt, ist zu fürchten; der geheime Verschwörer, der dem Volke Fallen stellt, ist Jahwe, er ist zu fürchten, denn von ihm kommt der Fall und Zusammenbruch des Volks. Das richtige Verständnis des Abschnitts hängt hauptsächlich an der von Duhm vorgeschlagenen Verbesserung von תקדישו in תַּקְשִׁירוּ v. 13; ebenso wird zuzustimmen sein, wenn er jetzt in v. 14 לְמוֹקֵשׁ für לְמִקְדָּשׁ und in v. 15 die Entfernung des abschwächenden Sätzchens וכשלו בם רבים vorschlägt. Aber in v. 14 wird man noch eine weitere Aenderung vorzunehmen haben: Für לשני בתי ישראל ist לְאִישׁ יְהוּדָה *den Männern von Juda* zu lesen, da nur dieses die rechte Parallele zu »den Bewohnern von Jerusalem« bildet, aber auch der Gedanke an das Gericht über Ephraim hier ferne liegt und nur verwirrend wirken kann, wo von הָעָם הַזֶּה (v. 6 und v. 11) die Rede ist[1]. Das Gericht über Juda ist dem Propheten seit seiner Berufung zur unumstößlichen Gewißheit geworden. Die im Namen Sche'ar-jaschubs bezeugte Hoffnung ist aber auch hier vom Propheten nicht aufgegeben, das zeigt der Abschluß mit den Versen 8 16—18.

Vom jesajanischen Kern hat sich in 6 1—9 6 erhalten: 6 1—11 7 2—14 16 8 1—8 a 11—18 (kleine redaktionelle Zusätze und Aenderungen sind hier bei dieser Aufzählung nicht beachtet, vgl. darüber die vorangehenden Darlegungen). Eine Lücke besteht zwischen Kap. 6 und Kap. 7; sonst liegt, wenn man von kleinen Verletzungen am Anfang und am Ende der Abschnitte (vor 7 2 und nach 8 8) absieht, das Ganze der jesajanischen Aufzeichnung vor, die einen straffen, geschlossenen Gedankengang ohne jeglichen Seitensprung aufweist. Es ist die kleine Gedächtnischrift, in der der Prophet seinen Jüngern (8 16) kurz nach dem Rückzug der Syrer und Ephraimiten von Jerusalem seine Erlebnisse seit seiner Berufung und die ihm von Gott gewordene Beurteilung der Lage aufzeichnet. Was die große aufgestellte Tafel für das allgemeine Publikum ist (8 1 2), das ist diese Schrift für den intimen

1) »Die beiden Häuser Israels« ist eine nachträgliche Korrektur im vermeintlichen Interesse der geschichtlichen Wahrheit. Vgl. oben S. 117.

Jüngerkreis des Propheten. Was aber das wichtigste ist, es leuchtet aus dieser Schrift in voller Klarheit die wunderbar in sich gefestigte Persönlichkeit des Propheten hervor, die mit ruhigem sicherem Urteil der Meinung des Königs und Volkes entgegentritt und der Religion des Sichselberhelfens, die im letzten Grunde aber von Gott nichts wissen will (vgl. 7 12), die wahre Religion des Glaubens gegenüberstellt, welche alles von Gott empfängt, der als der Heilige in seiner die Welt erfüllenden Herrlichkeit die Geschicke der Völker lenkt, aber auch dem in Schwachheit vergehenden Sünder vergibt und ihm die Lebensaufgabe stellt, ein williger Diener der göttlichen Sache zu sein. Seit jener entscheidenden feierlichen Stunde, da Jesaja im Tempel diese Wahrheit aufging, ist sein Weg ihm festgezeichnet und das Urteil ihm klar: Unglauben, Ungerechtigkeit und Bosheit sind widergöttlich, darum verfällt das verstockte Volk dem Gericht. Aber so wenig sein Spruch von Zufälligkeiten abhing (der Anblick von Holzhackern hat ihn nicht inspiriert, s. oben S. 116), so ist er auch nicht der starre Doktrinär gewesen, der nicht zu unterscheiden gewußt hätte: der boshafte Ueberfall der Syrer und Ephraimiten ist nicht das angekündigte Gericht über Juda, er wird im Gegenteil nicht gelingen. Und trotzdem das Gericht im Mittelpunkt seiner Verkündigung stand und er weit davon entfernt war, sich auf eine entlegene glückliche ideale Zukunft am Ende der Tage zu vertrösten, an einer festen Hoffnung fehlte es ihm nicht: Jahwe war seine Hoffnung (8 17).

Erst die Ueberarbeitung des jesajanischen Kernes, die verschiedenartige Elemente aufweist und in verschiedenen Stufen erfolgte, hat das Bild des Propheten unsicher und unruhig gemacht, indem sie ihm fremde Züge aufprägte, so daß es jetzt scheint, als ob dem Propheten neben dem Wohl seines Volkes die Weissagung historischer Einzelereignisse, die Schilderung der fernen eschatologischen Zeiten und die Beschreibung der Schicksale des künftigen Messiaskindes am Herzen gelegen hätten.

Die Erzählungen vom Paradies und Sündenfall.

Von

Johannes Meinhold.

Wenn es gilt, dem verdienten Forscher BUDDE zu seinem 70sten Geburtstag für seine vielfachen Anregungen in der Form einer Festschrift den gebührenden Dank abzustatten, so liegt es mir nahe, meinen bescheidenen Beitrag an seine biblische Urgeschichte anzulehnen. Hat er doch mit dieser als mein Vorgänger in Bonn im Jahre 1883 seinen wissenschaftlichen Ruf begründet. Ich tue das um so lieber, als sich mir dabei die Gelegenheit bietet, meine in dem Baudissinfestband[1] und in meiner Einführung in das Alte Testament[2] vorgelegte Scheidung von Gen 2—3 in drei verschiedene Berichte näher zu begründen.

BUDDE bleibt das Verdienst, in dem genannten Werk erstmalig, wenigstens für die Urgeschichte, zwei jahwistische Schriften (J^1 und J^2) nachgewiesen zu haben. Mit der Erkenntnis dieser 2 Quellen ergab sich auch die Frage, ob nicht auch die Erzählung vom Paradies und Sündenfall aus den 2 Fäden dieser Schriften zusammengeflochten sei und so das Vorkommen von verschiedenen Dubletten daselbst, der Gebrauch von יהוה אלהים (von denen dann יהוה J^1, אלהים J^2 gehörte) auf diese Weise seine einfachste Erklärung fände. BUDDE rechnet auch ernstlich mit dieser Möglichkeit (S. 282 ff.). Schließlich aber zieht er es doch vor, in Gen 1 eine durch PC überarbeitete Grundlage von J^2 zu sehn (S. 470 ff.). Damit scheidet J^2 für Gen 2—3 aus und die in diesem Abschnitt vorliegenden Unstimmigkeiten und Wiederholungen gehen nach ihm auf eine doppelte Ausgabe dieser Erzählung von J^1 zurück, die von dem jahwistischen Redaktor (J^3) zu einem Werk zusammengeschlossen wurde (S. 498).

Die folgenden Forscher haben — und ich denke mit Recht — die erste Möglichkeit genauer ins Auge gefaßt und weiter verfolgt.

1) Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Gießen 1918, S. 348 ff.

2) Gießen 1919, S. 104 f., 131 f.

Holzinger zwar hält an der Geschlossenheit und Einheitlichkeit von Gen 2—3 fest, wenn er auch einige Glossen, Hinzufügungen, Umstellungen und Textverderbnisse zugibt[1]. Anders Gunkel[2], der unter ausdrücklicher Berufung auf Budde, zwei jahwistische Berichte in Gen 2—3 findet[3]. Nach Gunkel stammt der Grundstock der Erzählung von Je d. h. von einem Schriftsteller, der Jahwekenntnis und -kult erst von Enosch, dem Enkel Adams, herleitet (4 26) und deshalb den Jahwenamen vorher (Kap. 2—3) vermeidet. Diese Meinung gründet sich vornehmlich darauf, daß in 3 1—7 nur אלהים gebraucht wird, dieses Kernstück demnach also Je angehöre. Die Voraussetzungen für 3 1—7 in Kap. 2, die Folgerungen aus 3 1—7 in 3 8 ff ergeben dann eine vollständige Erzählung, die besonders daran zu erkennen ist, daß sie nur von einem Baum weiß. Jj, im ganzen der Erzählung von Je ähnlich, war weit mythologischer. Diese Quelle redet von zwei Bäumen, von dem Feuerdämon als Paradieseswache usf. Ueber Gunkel, der ausdrücklich auf die Unsicherheit all dieser Vermutungen hinweist, führt nun Smend weiter[4]. Er findet zwei Erzählungen, deren Grundgedanke zwar derselbe ist, die aber im einzelnen stark von einander abweichen. Die ältere Schrift, die den Namen יהוה gebraucht, redet vom Baum des Lebens, die jüngere vom Baum der Erkenntnis; jene läßt den aus dem Paradies Vertriebenen zum Nomaden-, diese zum Bauernleben verdammt sein. Smend tritt, seiner Art entsprechend, viel selbstgewisser auf als seine Vorgänger. Und sicher liegt in seinen Ausführungen ein richtiger Gedanke. J[1] führt uns im Ḳainitenstammbaum die ersten Menschen als Nomaden vor. Als Nomaden kommen sie ihm zufolge nach Sinear, wo sie Ansiedlung und Städtebau lernen (11 1 ff)[5]. Als Nomade erscheint bei J[1] Noah in seinem Zelt, der dann den Uebergang vom Nomadenleben zum Beruf des Bauern und Winzers vollzogen hat (9 18 ff). Da ist doch anzunehmen, daß die Quelle, die das berichtet, nun auch erzählt haben wird, wie es denn zum Nomadenleben kam. Das muß am Anfang der Menschheitsgeschichte geschehen sein — also erwartet man darüber Aufschluß in der Paradieserzählung. Und das geschieht auch. Weil die ersten Menschen in dem Paradies von der verbotenen Frucht des Lebensbaumes brachen, wurden sie in die

1) Holzinger, Genesis 1918, S. 37.

2) Genesis[3], 1910, S. 25 f.

3) Die auf Grund der Metrik gegebenen Scheidungen von Erbt und Sievers lasse ich hier außer Betracht.

4) Die Erzählung des Hexateuch 1912, S. 18 ff.

5) Die Notiz vom stadterbauenden Ḳain (4 12[b]) ist nach Smend ein Einsatz (S. 21 Anm.).

Wüste gejagt, wo ihnen קוץ ודרדר das Leben erschweren. Sie können sich wie die Tiere fortan das Kraut des Feldes zu ihrer Nahrung suchen. — Die Geschlechtstafel von J^2 führt doch wohl vor, wie die Bauern den stufenmäßigen Fortgang der Kultur schufen (S. 27). Allerdings den Beweis, daß J^2 sie sich als Bauern gedacht, gibt Smend nicht. Das kommt daher, daß er merkwürdigerweise 5 29 das Wort Lamechs auf Noah der Quelle J^1 zuweist, obwohl diese Stelle wörtlich auf die Verfluchung des Bauern (nach Smends Scheidung J^2) in Gen 3 Bezug nimmt (3 17). Gibt man darnach 5 29 (so auch Gunkel) J^2, so hat man damit in J^2 die Behauptung, daß die Menschen sich bisher mühselig mit dem Ackerbau plagten, wobei dann Noah durch seine Erfindung ihnen in dem Wein einen Sorgenbrecher verschaffte. Demnach muß diese Schrift am Anfang von der Entstehung des Bauern und des Bauernlebens geredet haben. Das findet Smend in Gen 2—3 auch ausgesprochen (siehe besonders 3 17 19^a). So weit scheint alles klar zu sein. Aber die Sache hat ihren Haken. Man versteht es, daß Smend aus der ziemlich ungeschickten Nebeneinanderstellung des Lebens- und Erkenntnisbaumes in 2 9 auf den Zusammenfluß der zwei Quellen an dieser Stelle schließt und so die zwei Bäume ebenso wie die zwei Gottesbezeichnungen auf die zwei Quellen verteilt, versteht dann aber nicht, wie er damit 3 22 in Einklang setzen will, wo doch nach ihm auch J^1 (die Quelle mit dem Lebensbaum) redet. Denn dieser Vers rechnet mit beiden Bäumen und nimmt an, daß die Menschen den Erkenntnisbaum benutzten, den Lebensbaum aber nicht, während sie nach Smend J^1 aus dem Paradies weichen mußten, weil sie von der Frucht des Lebensbaumes genossen. Da nun aber die andere Quelle (J^2, Gunkel Je) nur den Erkenntnisbaum kennen soll (so doch Smend wie Gunkel, die 3 1 ff diesem Verfasser zuweisen), so ist 3 22 auch in dieser Quelle unmöglich. — Aber auch abgesehen von der Verteilung auf die Quellen im einzelnen: 3 22 steht für sich. Nicht bloß, daß er die zusammengehörigen Verse 21 und 23 auseinandersprengt: der Götterrat der hier abgehalten wird, paßt zu der vorangehenden Stimmung der Paradiesgeschichte ganz und garnicht. Da ist es Jahwe und Jahwe allein, der da handelt und spricht; andere Götter, mit denen er sich berät, haben da neben ihm ganz und gar keinen Platz. Wohl klingt in dem Gottesgarten, in dem doch ursprünglich den Göttern vorbehaltenen Erkenntnisbaum, in der Schlange u. a. m. das heidnische Element noch durch. Das Ganze ist aber stark jahwisiert. Daß Jahwe sein Wissen nicht durch Genuß einer Frucht bekam, ist für israelitisches Fühlen selbstverständlich. So kann er sie auch dem Menschen

nicht verbieten, weil dieser ihm dadurch gleich würde. So denkt und redet die Schlange. Damit aber zeigt der Erzähler schon, daß das nicht die Meinung Jahwes sein kann. Er will den Menschen das Wissen vorenthalten, weil es für sie kein Segen, sondern ein Fluch ist. Wie weit liegt davon die Stimmung in v. 22. Hier ist es Neid und Besorgnis der Götter, daß die Menschen ihnen gleich werden. Kurz man mag die Sache drehen wie man will: Stellung wie Inhalt von 3 22 nötigen uns zu seiner Herausnahme dieses Verses aus den Paradieserzählungen von J^1 und J^2. Nehmen wir ihn aber für sich, so werden wir anscheinend in eine ganz andere Lage versetzt. Die Götter halten — doch wohl im Himmel vgl. 11 7 — einen Rat. Sie sind durch das Tun des Menschen — ganz wie Gen 11 1 ff — in Besorgnis geraten. Er hat einen bisher nur den Göttern bekannten und zugänglichen Baum, den Erkenntnisbaum, entdeckt und benutzt. Da ist Gefahr, daß er nun auch den anderen Götterbaum, den Lebensbaum, finde und von seiner Frucht breche. Was unterscheidet denn noch Götter und Menschen?! So beschließen die Götter — das darf man ergänzen — das mit Gewalt zu verhindern. Sie verwehren den Zugang zum Lebensbaum durch die zuckende Lohe flammenden Feuerschwertes (3 22 24^b). Wann und von wem dies gewiß uralte Stück in die Paradieserzählungen hineingearbeitet wurde, ist schwer zu sagen. Es liegt nahe, an den Redaktor zu denken, der J^1 und J^2 zusammenschloß. Er wird 3 22 aus einem uralten Stück genommen, hier eingesetzt und darnach den Lebensbaum in 2 9 eingefügt haben. Darnach aber fällt der Lebensbaum, den nach Smend J^1 gehabt haben soll, für diese Quelle dahin. Und es fragt sich, wie wir uns den Gang der Erzählung bei ihr zu denken haben, wenn anderes mehr als Bruchstücke von ihr (Gunkel) in Gen 2—3 vorhanden sein sollten. Und Bruchstücke hätten wir von ihr nur, wenn Gunkel und Smend mit der Zuweisung von 3 1—17 an J^2 (= Je) im Recht wären. Der Grund dieser Zuweisung ist lediglich die Tatsache, daß 3 1—7 der Doppelname יהוה אלהים dem einfachen אלהים Platz macht. Also — der Schluß liegt nahe — haben wir es mit einem unveränderten Stück von J^2 (= Je) zu tun. Und doch dürfte das irrig sein. Man erwäge folgendes. Es fehlen 3 1—16 die in Kap. 2 und 3 17 ff ziemlich zahlreich auftretenden Dubletten vollkommen. Wir haben es also hier wohl nur mit e i n e r Erzählung zu tun. Wenn nun aber dieser Abschnitt sonst ruhig den Doppelnamen bietet, der im Gespräch zwischen Schlange und Weib vermieden wird, so ist zu vermuten, daß der ursprüngliche Verfasser für gewöhnlich »Jahwe« sagte, was R zu Jahwe-Elohim machte. Die Annahme, daß 3 1—16 ursprünglich 'אלהים' stand,

was R dann in יהוה אלהים änderte und nur im Schlangengespräch beließ, ist weit weniger einleuchtend. Es ist auch gut zu verstehn, daß er das »Elohim« in der Jahwequelle (J[1]) bei dem Schlangengespräch beibehielt, kein »Jahwe« dazu tat. Er verstand die Absicht seiner Quelle. Diese legte mit Fleiß der Schlange und dann auch der Frau im Gespräch mit ihr »Elohim« in den Mund, wie die Israeliten ja auch im Verkehr mit den Heiden »Elohim« sagten und die Heiden »Elohim« sagen ließen (vgl. HOLZINGER z. d. St. S. 31). Demnach kann 3 1 ff nur zu J[1] gehören. Und ich weise den Abschnitt ihm aus folgendem Grund zu. 3 1 ff erscheinen die Ersterschaffenen nicht bloß nach Art der Kinder, sondern a l s wirkliche Kinder gezeichnet. Das hat ALBERT[1] erkannt und mit Recht betont. Aber Unrecht hat er, wenn er durch mancherlei exegetische Künsteleien auch den Mann und das Weib von 2 18 ff zu Kindern machen will. Hier haben wir es mit geschlechtsreifen und geschlechtsfrohen Menschen zu tun, für die Begattung und dann auch Vermehrung als selbstverständlich, als von der Gottheit mit Erschaffung des Weibes gewollt erscheint. Damit ergibt sich aber, daß 2 18—24 nicht derselben Quelle zugewiesen werden kann, wie 3 1—17[a]. In 2 18 ff aber haben wir es, wie mir scheinen will, mit dem Bauern zu tun, der die Bäuerin als Gesellschaft und Hilfskraft bei der Arbeit neben sich hat, der auch die Tiere (Ochs, Esel usf., וּלְעוֹף בַּשָּׁמַיִם וְ halte ich für Einschub) um sich hat, wenn er sie auch als vollwertige Gesellschaft und Hilfe nicht anerkennt. Er hat aber Hilfe nötig, weil ihm die Bewachung und Bearbeitung des Paradieses übertragen wurde[2]. Es ergibt sich, daß dieser Abschnitt also zur Bauernrelation, um den Ausdruck einmal zu gebrauchen, gehört. Es ergibt sich aber weiter, daß von ihr nichts in 3 1—17[a] stecken kann. Mit dem Fluchwort setzen dann auch erst wieder die Dubletten ein. Da werden die, welche es mit dem Ackerer zu tun haben, zu 2 18 ff gehören. Es fehlte dann nur die Angabe des Vergehns in J 2. Nach 2 15 kann man vermuten, worin es bestand: der Mensch muß das Amt des Wärters und Gärtners im Paradiese nachlässig geführt haben. Dazu paßt dann, daß Gott den Menschen aus seinem Dienst in Eden »entließ« (וַיְשַׁלְּחֵהוּ 3 23) und die Kerube an seiner Statt zu Paradieswächtern bestimmte (3 24[bα]). Es zeigt sich, daß wir abgesehn von dieser Lücke zwei vollkommene Paradieserzählungen haben. Die erste J1 (= Jj GUNKEL) hatte folgenden Ver-

1) ZAW 1913, S. 173 ff.

2) Es ist vergebliche Mühe, wenn ALBERT a. a. O. den Gedanken der Arbeit und Arbeitshilfe (עזר) beseitigen will.

lauf: Es war eine Zeit, da wuchs kein Wüstengestrüpp (שִׂיחַ); denn Jahwe hatte es noch nicht auf Erden regnen lassen (2 5$^{a\alpha\ b\alpha}$). Da bildete Jahwe die Menschen aus Staub und blies Lebensodem in ihre Nase. So wurden die Menschen lebende Wesen[1] (v. 7). Und es pflanzte Jahwe einen Garten im Osten und setzte die Menschen, die er gebildet hatte, da hinein (v. 8). Und Jahwe ließ aus der Erde allerlei Bäume wachsen, lieblich anzusehen und schön zu essen, und mitten im Garten stand der Baum der Erkenntnis von gut und böse (v. 9). Und ein Quell (?) sprang aus dem Boden auf und bewässerte den Garten[2] (v. 6). Und Jahwe gebot den Menschen: von allen Bäumen des Gartens dürft ihr essen, aber von dem Baum mitten im Garten dürft ihr nicht essen, denn welches Tages ihr davon esset, müßt ihr sterben (16 f)[3]. Und der Mann und sein Weib gingen nackend, ohne sich vor einander zu schämen (2 24). — Nun folgt aus dieser Quelle die Versuchung und der Fall (3 1—17^{a}), um etwa also weiter zu erzählen: verflucht sei die Erde (17$^{b\alpha}$), Dorn und Distel soll sie dir tragen (18$^{a\alpha}$). Im Schweiß deines Angesichts sollst du dir Nahrung suchen (19^{a}) [und darnach sterben] denn aus Staub bist du und zum Staub mußt du zurück (19^{b}). Und Jahwe machte den Menschen Fellmäntel und bekleidete sie (v. 21). Und dann jagte er die Menschen fort. Und sie hausten vor (?) dem Garten (24^{a})[4]. Der Mensch aber erkannte sein Weib. Da nannte sie ihn Ḳain, denn ich

1) Es ist mir wahrscheinlich, daß diese Erzählungsreihe Knaben und Mädchen zugleich entstehen ließ. So kennt das Mädchen das göttliche Verbot nicht bloß durch Mitteilung des Knaben (3 2 f).

2) Diese Umstellung und leichte Abänderung von v. 6 nach HOLZINGER S. 24 f.

3) Die hier unpassende Charakterisierung des Baumes als Erkenntnisbaumes schreibe ich R zu, der diesen von dem durch ihn eingeführten Lebensbaum unterscheiden wollte. Erst durch die Schlange sollen die Menschen über die besondere Art des Baumes unterrichtet werden. Sie sagt ihnen etwas Neues. Ich lese also mit BUDDE (S. 58) וּמֵעֵץ אֲשֶׁר בְּתוֹךְ הַגָּן.

4) Ich lese וַיִּשְׁכֹּן und verstehe das vom Hausen der Kleinnomaden. Dazu paßt שכן (vgl. Gen 16 12 25 18 9 27) während es für die Anstellung der Kerubim zu Wächtern (וַיַּשְׁכֵּן der jetzige Text) ungeeignet ist. Dann ist nach יִשְׁכֹּן aber noch ein anderes Verb nötig, das LXX mit ihrem ἔταξεν vielleicht noch hatte. Steckt das in לְגַן?. Las sie statt dessen וַיְצַו? לְגַן wäre gut zu entbehren. Da מקדם לְ kaum »vor« (EERDMANS), sondern nur »östlich von« sein kann (Gen 12 8 Num 34 11 Jos 7 2 Richt 8 11 Ezech 11 23 Jon 4 5), brächte es eine höchst auffallende Bemerkung, als ob das Paradies am Ende im fernen Westen lag, mit dem Ausgang nach Osten, von wo die Menschen dann ostwärts zogen! Das ist doch kaum glaublich. Vielmehr: das Paradies schuf Gott »im Osten« (2 8). Dort »im Osten« blieben die Menschen nach der Vertreibung (3 24). »Vom Osten« brachen sie dann auf nach Sinear (11 2). Streicht man לְגַן (v. 24) dann würde עֵדֶן nach לִשְׁמֹר zu setzen sein, so daß J[1] ursprünglich hatte

habe (ḳaniti) einen Mann von Jahwe (?) bekommen[1]. Das Weib aber ward schwanger und gebar einen Sohn (4 1). Da nannte der Mann sein Weib Chawwa, denn »sie ist die Mutter alles Lebendigen (chaj) geworden« (3 20). —

Es ist im ganzen eine geschlossene Erzählung, in der eigentlich nur die Verhängung des Todes fehlt, die am Ende vor 19^b ausgefallen ist. Nach J^1 ist doch wohl die Meinung, daß die Menschenkinder immer in ewiger Jugend bei Jahwe leben sollten. Ihr Vergehn führt zur Vertreibung aus dem Paradies mit seinen lebenspendenden Früchten. So muß das unsterbliche Menschengeschlecht an Stelle des einst zur Unsterblichkeit, nun aber zum Tode bestimmten ersten Paares treten. Mit der Vermehrung der Menschen[2] ist auch die Notwendigkeit ihrer Benennung gegeben. Denn nun kommen wieder Menschen, die also von einander unterschieden werden müssen. Wie das erste Weib Chawwa (doch wohl als Stammmutter des an die Ḳeniter sich anlehnenden[3] schwächeren Stammes der Chiwwiter zu fassen), so ist denn der erste Mann (nicht sein Sohn! SMEND) Ḳain benannt. Es liegt auf der Hand, daß Israel den Stoff dieser Geschichte von den ḳenitischen Nomaden übernahm. Sie werden ihren heros eponymus für den ersten Menschen gehalten haben. Für sie, die Nomaden, stellte sich das Paradies naturgemäß als Oase in der Wüste dar. Der Gott der Ḳeniter war Jahwe. Darum wird der Name auch als ihren Ahnen von vorneherein bekannt (4 1) voraus-

---

וַיְגָרֶשׁ אֶת הָאָדָם וַיַּשְׁכֵּן מִקֶּדֶם

während J^2 las וַיָּצֵו אֶת הַכְּרֻבִים

לִשְׁמֹר אֶת עֵדֶן

Der Rest gehörte dann zu v. 22 etwa in der vorliegenden Form von את לחם bis החים, wozu dann ein passendes Verbum (etwa וַיָּשֶׂם) zu ergänzen wäre.

1) Vielleicht hat aber DOORNINCK (ZAW 1912, S. 122) recht, wenn er das schwierige את יהוה als in den Text geratene Randbemerkung zur Ḳain- und Abelgeschichte faßt und אֵת יהוה liest (1897 von MARTI vorgeschlagen, s. HOLZINGER, Genesis 46).

2) Der Fluch über die Frau will nicht sagen, daß sie im Paradies zwar auch so, aber ohne Schmerzen, Kinder bekommen sollte. Sondern alles, was mit dem Geschlechtsleben des Weibes zusammenhängt, die Hingebung an den Mann, Empfangen, Gebären und alle Schmerzen, die das mit sich bringt, nehmen von jetzt ihren Anfang. Für das Paradies war das nicht vorgesehen.

3) Die Chiwwiter, deren Name (Zeltbewohner? vgl. הַיּוֹת = Zeltdörfer STADE G. d. V. Isr. 1887, S. 110. BÄNTSCH, Exod-Num. 1903, S. 21) vielleicht noch ihren Nomadenberuf bezeugt, saßen ursprünglich wie Ḳain im Negeb (Gen 36 3). Als mit den Chiwwitern verwandte Sippe erscheint Gen 36 4 רְעוּאֵל, von dem nach Num 16 29 Richt 1 16 Jethro, der Ḳeniter, stammen soll. Später werden die Chiwwiter, wie auch Teile von Ḳain (Richt 4 11 5 24) südlichem Drucke weichend, etwas weiter nördlich, etwa bis Gibeon (Jos 9 7) gezogen sein. Gen 34 2 [Sichem] Richt 3 3 [Libanon] ist dagegen »Chittiter« zu lesen.

gesetzt und von dem Erzähler unbedenklich für die Paradieserzählung verwendet. —

Daneben läuft nun eine vollständige Paradieserzählung von J[2]. Sie hat etwa folgenden Verlauf: »Irgend welche Feldfrucht gab es noch nicht, weil der Mensch noch nicht da war, den Acker zu bebauen ($2^{a\beta b\beta}$). Da bildete Elohim den Menschen (= Bauern) aus dem Bauernland und blies ihm Lebensodem in die Nase, so daß er zu einem lebenden Wesen ward. Und ein Strom ging von Eden aus und teilte sich von da in 4 Ströme, die ganze Erde zu bewässern (v. 10—14). Und Elohim nahm den Menschen und siedelte ihn in Eden an, es zu bearbeiten und zu bewachen (v. 15). Darnach gehört weiter 2 18—24 zu dieser Reihe, die dann nach einer Unterbrechung (es fehlt die Sünde) in $3\ 17^b$ wieder zu Wort kommt. Der Boden, den er in Mühsal beackern soll, solange er lebt[1], soll ihm die Frucht darreichen bis er zurückkehrt zu dem Acker, aus dem er, der Ackerer (אדם aus אדמה!), genommen ist. Nun »entläßt« Elohim den Menschen aus Eden, daß er den Acker bebaue, aus dem er genommen war, und bestellte an seiner Statt die Kerube, daß sie Eden bewachten (3 24 z. T.).

Die zwei Erzählungen unterscheiden sich also sehr stark, nicht bloß nur der Form nach. J[1] bietet eine Oase östlich in der Wüste, J[2] Eden im Norden, hoch oben auf den armenischen Bergen, wo Euphrat und Tigris ihre Quellen haben; jener läßt den Garten nach den (und für die) Menschen gepflanzt werden, nach diesen ist Eden doch wohl schon bei der Erschaffung Adams vorhanden und Elohim macht den Menschen, um einen Wächter für diesen uralten Götterort zu bekommen[2]. Bei J[1] wird Knabe und Mädchen aus Wüstenstaub, bei J[2] der Mann aus der Ackerkrume gebildet. J[1] schildert die ersten Menschen als Kinder, J[2] läßt erst den Mann, dann (nach

1) Mit den Worten כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ (3 17) und עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה (3 19) ist mit dem Ende des menschlichen Lebens als etwas selbstverständlichem gerechnet. Nicht der Tod ist Strafe, sondern die mühselige Arbeit bis zum Tode.

2) Man müßte denn annehmen, daß vor v. 10 in J[2] etwa stand: es war aber im äußersten Norden ein herrliches Land mit Namen Eden und (v. 10): von Eden ging ein Strom aus usw. Das wäre dann v. 8 f (J[1]) zu Liebe gestrichen. Es ist doch kaum zu glauben, daß J[2] Eden erst für seinen Wächter und Bearbeiter geschaffen sein ließ. Das Umgekehrte ist das Natürliche. Diese Annahme empfiehlt sich auch, wenn man die Sage von der Erschaffung der Bauern und die von Eden als ursprünglich selbständige, für sich stehende Sagen faßt, deren eine (darauf führt wohl die Sprache אדם von אדמה, אשה von איש) kanaanäischer, die andere indogermanischer Herkunft sein könnte (siehe meinen Aufsatz in dem BAUDISSIN-Festband). Sie wurden dann in der Weise verbunden, daß der Verfasser Adam eben für Eden gemacht sein ließ, während die ursprüngliche Adamsage nur davon redete, wie der Bauer, die Bäuerin usw. entstanden sind (siehe auch GUNKEL a. a. O. S. 28).

der Tierschöpfung) die Frau als vollkommen erwachsen ins Dasein treten. J^1 weiß von keiner Arbeit der spielenden Kinder, J^2 denkt sich den Mann gleich in eine bestimmte Tätigkeit gesetzt. Zu seiner Hilfe dabei ruft Elohim die Tiere ins Leben, wovon bei J^1 nicht ausdrücklich berichtet wird, da das für seine Darstellung keinen Zweck hatte. Er erwähnt nur die Schlange und zwar da, wo sie dem Gang der Erzählung nach auftritt, und bezeichnet sie in einem Nebensatz als Geschöpf Jahwes, woraus wohl zu entnehmen, daß er vorher nicht von ihrer Erschaffung und dann auch wohl nicht von der anderer Tiere berichtet hat. Bei J^1 sind die Kinder nackend, bei J^2 wohl kaum. J^1 gibt sie für die Unsterblichkeit angelegt, er rechnet nicht von vorneherein mit Geburt und Tod, J^2 setzt Begattung, Geburt und Tod als von Natur gegeben voraus. Nach J^1 sollten die Menschen sich in der Wüste kümmerlich ihre Nahrung suchen, J^2 läßt sie die Feldfrucht durch Ackerbau gewinnen[1]. J^1 gibt die Benennung des ersten Menschenpaars, J^2 nicht[2 3].

Die Zusammenschweißung der drei Erzählungen hat nun ja mancherlei Unebenheiten ergeben, von denen, soweit sie bisher nicht berührt waren oder leicht verständlich sind (wie etwa das wunderliche עפר מן האדמה, wo eben עפר den Stoff nach J^1, מן האדמה nach J^2 angibt) hier noch kurz zu reden ist. Der Garten und Edén sind Parallelbegriffe. Nun aber wird der Garten nach Eden und Eden damit in den Osten versetzt (2 8), was doch nach v. 10—14 deutlich genug im Norden zu suchen ist. Auch bietet v. 10 mit den Angaben: aus Eden fließt ein Strom, den Garten zu bewässern, und von da

---

1) Die Meinung ist doch wohl, daß Wüstengestrüpp (שִׂיחַ הַשָּׂדֶה 2 5 vgl. Gen 21 15 Hiob 30 4 7) erst infolge des Fluches (קוֹץ וְדַרְדַּר 3 18) aufwächst, und daß ebenso die Feldfrucht (עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה 2 5 3 18) erst infolge der bäuerlichen Tätigkeit des Menschen gewonnen wird. Es ist m. E. irrig, wenn SMEND עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה als Wüstenkraut faßt und J^1 zuweist. Die Parallele עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה und שִׂיחַ הַשָּׂדֶה in 2 5 widerrät das. Für עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה als Korn vgl. Ex 9 22 25.

2) Das könnte bei J^2 allerdings der Schere des Verarbeiters zum Opfer gefallen sein. Aber wahrscheinlich ist mir das angesichts von 4 25 nicht. Hier erscheint אדם plötzlich als Eigenname (2 20 3 17 ist doch wohl zu lesen לָאָדָם), was ebensowenig wie das οὐδείς des Odysseus bei Polyphem ein Name ist. Auch die Frau hat 4 25 keinen Namen, wird nur als אשה erwähnt.

3) Diese Sonderung der Berichte würde erfüllen, was KÖNIG (Die Genesis 1919, S. 223) GRESSMANN gegenüber, der drei Stoffgruppen unterscheidet, die Gen 2—3 allerdings nur in stark verdunkelten Bruchstücken vorliegen sollen (Archiv für Rel. 1907, 345 ff.), für nötig erachtet, wenn er äußert: »Entweder liegen Texte noch vor, die durch bestimmte formelle und inhaltliche Merkmale zu einer Einheit gegenüber anderen Textgruppen gestempelt werden oder nicht. Mit dem Gerede von »stark verdunkelten Bruchstücken« läßt sich keine wissenschaftliche Literarkritik treiben.«

teilt er sich usw., Unklarheiten. Von wo fließt er? Aus dem Garten? Aber der liegt doch in Eden selbst! Kurzum das הַגָּן in v. 10 muß mit dem את־כל־פני האדמה in v. 6 seinen Platz tauschen. Es liegt hier wohl ein Schreiberversehen vor, das um so leichter zu erklären ist, wenn v. 6, wie oben angenommen, ursprünglich unmittelbar vor v. 10 stand. Außerdem muß בערן aus v. 9, גן aus v. 10—15 heraus. Auf dies letztere weist noch das Femininsuffix in לְשָׁמְרָהּ und לְעָבְדָהּ 2 15, das ursprünglich auf Eden (als Land Feminin!) geht und zu dem maskulinischen גַּן בְּעֵדֶן (so jetzt) nicht paßt[1]. — Die Zusammenarbeit hat es mit sich gebracht, daß man nicht weiß, ob der Garten in Eden zu suchen ist (2 9 15), oder ob Eden selbst der Garten war (3 23 24 »Garten Eden«). In Wahrheit müssen wir entweder גַּן lesen, der im Osten, oder עֵדֶן, das im Norden zu denken ist. —

Gewiß sind mit diesem Erklärungs- und Scheidungsversuch nicht alle Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten gelöst, die zum Teil wohl aus dem verschiedenen mythologischen Stoff stammen mögen, der zugrunde liegt und vielleicht schon vor der Aufnahme in unsere Quellen seine Geschichte durchgemacht hat[2]. Ich bin mir wohl bewußt, daß es sich auch hier nur um die Begründung von Vermutungen handelt. Aber vielleicht hat der verehrte Mann, dem diese kleine Gabe gilt, doch Freude daran, wenn er sieht, wie seine Forschungen aufgenommen und — ich hoffe erfolgreich — fortgeführt sind.

1) Der Hinweis, daß im Assyrischen gannatu weiblich ist (OBBINK, het bijbelsch paradijsverhaal en de babylonische bronnen 1917, S. 13) nützt nichts, da גן im Hebräischen nur männlich ist.

2) So dürfte die Schlange, die jetzt als ein Geschöpf Jahwes gilt, und doch noch deutlich genug als Jahwe feindlicher Dämon erscheint, den Jahwe als Feind weiß und behandelt, doch wohl ursprünglich als der Dämon von der Quelle der Oase anzusehen sein, wie man sich die Quellengottheit ja gern in Schlangengestalt dachte. Kein Wunder, daß sie dem Gott der Keniter Jahwe, der mit seinem Stamm sich zu dem Herrn ihrer Oase machte, feindlich gegenüberstand. — Ebenso war der Gottesgarten ursprünglich vor dem Menschen da (so noch in J [2]), ist für die Götter gemacht und bestimmt. Diese Sage stand für sich und ist dann mit den Sagen von der Entstehung des Menschen (aber wann?) zusammengeflossen u. a. m.

Das Bundesbuch

Von

Wilhelm Nowack.

Seit dem Erscheinen der Monographien von ROTHSTEIN und BAENTSCH über das Bundesbuch haben zwar eine ganze Reihe von Gelehrten sich zu den mit diesem Buch zusammenhängenden Problemen geäußert — ich erinnere an ED. KÖNIG, HOLZINGER, DRIVER, KAUTZSCH, BAUDISSIN, WILDEBOER, BUDDE, L. GAUTIER, EERDMANS, SELLIN, CORNILL, STEUERNAGEL, SMEND, KITTEL und BERTHOLET — aber noch sind wir weit davon entfernt, daß über die Hauptfragen eine Verständigung erreicht sei, ich verweise nur auf die beiden Streitschriften zur Einleitung in das AT von CORNILL und SELLIN, welche die noch immer vorhandenen Differenzen in klarer Weise zum Ausdruck bringen. Es wird daher nicht überflüssig sein, kurz auf das Problem, das das sog. »Bundesbuch« (Bb.) uns stellt, einzugehen.

1. Eines hat sich aus den bisherigen Untersuchungen als Resultat ergeben: daß dieser Gesetzeskomplex an der Stelle, wo wir ihn jetzt finden, nicht von Anfang an gestanden hat. Denn Dekalog und Bb. nebeneinander stoßen sich, und ihre Verbindung hat allerlei Inkonzinnitäten zur Folge, auf die mehrfach hingewiesen ist: schon das muß bedenklich machen, daß so der Dekalog gewissermaßen nur als Einleitung zum Bb. und das letztere als die eigentliche Hauptsache und Grundlage des Bundes erscheint, eine Anschauung, die auch in dem Namen desselben ihren Ausdruck findet, während andererseits doch wieder die zwei Tafeln auf den Dekalog als die eigentliche Grundlage des Bundes weisen. Nachdem nun schon KOSTERS[1] den Zusammenhang zwischen 20 18 ff und 19 19 erkannt hatte, zogen KUENEN[2] und JÜLICHER[3] die aus dieser Erkenntnis sich ergebende Folge, daß ursprünglich 20 18–21 vor 20 1 ff gestanden habe. Damit ist der künstliche Zusammenhang zwischen Dekalog und Bb. gelöst: das Volk ist

1) De historie-beschouwing van den Deuteronomist, Leiden 1868, S. 94 Anm.

2) KUENEN, Theol. Tijdschr. XV, 171 ff.

3) JÜLICHER, Jahrb. f. prot. Theol. 1882, 312 ff.

am Fuß des Sinai versammelt, Jahwe erscheint in großartiger Theophanie und redet mit Donnerstimme. Da das Volk sich fürchtet und meint, es werde sterben, wenn Jahwe mit ihm redet, so bittet es, daß Mose ihm Jahwes Offenbarungen vermittelt. So geht denn Mose ins Wolkendunkel, um Jahwes Worte zu hören und sie dann dem Volke zu verkündigen. Durch die Einschiebung von Bb. hinter den Dekalog ist auch die Erzählung über den Bundesschluß 24 3—8, die sich unmittelbar an 20 19 anschließt, offenbar durch den, der 20 22—23 19 eingeschoben hat, erweitert: in v. 3 ist ואת כל המשפטים eingefügt; aber auch v. 7 muß sekundär sein, denn dieser Vers zerreißt nicht nur den Zusammenhang zwischen v. 6 und v. 8, sondern er bringt auch eine Dublette zu 3 . Mit diesem v. 7 fällt aber auch v. $4^{a}\alpha$, wir verlieren damit das Buch, in das Mose die Bundesurkunde geschrieben haben soll, und es bleiben allein die Tafeln als Dokument des geschlossenen Bundes. Sind diese Darlegungen zutreffend, so verschwindet damit auch der zureichende Grund, den Gesetzeskomplex Ex 20 22—23 19 »Bundesbuch« zu nennen.

Einer kurzen Erörterung bedarf hier noch die von Baentsch versuchte Lösung, der zwar dem zustimmt, daß das Bb. nicht in den Bericht der sinaitischen Gesetzgebung von E eingegliedert werden könne, aber behauptet, daß das für J möglich sei: wie E keine Buchgesetzgebung kenne, wohl aber eine Tafelgesetzgebung, so kenne J keine Tafelgesetzgebung, wohl aber eine Buchgesetzgebung, demnach werde Bb. J zugehören, dafür spreche auch, daß Ex 24 3 ff im ganzen auf J zu weisen scheinen. Ursprünglich habe der Dekalog von J Ex 34 11 ff hinter Ex 20 21 gestanden, er habe aber dem von E weichen müssen, und Bb. sei an seine Stelle gerückt. Aber B. geht bei dieser Anschauung von Voraussetzungen aus, die nicht zutreffen: weder gehören 24 3 ff im ganzen J zu, noch ist es richtig, daß J keine Tafelgesetzgebung kennt, das trifft für J^{1} zu, für J^{2} aber so wenig, daß gerade hier die Tafelgesetzgebung mit dem Dekalog als Grundlage des Bundes ihre Stelle hat vgl. 34 10 27 f, ja nur in bezug auf diese Tafeln ist von עשרת הדברים 34 28 die Rede, diese Tafeln allein bestanden, während die andern, auf denen der Dekalog von E geschrieben war, ja durch Mose im Zorn zerbrochen waren. B. hat auch übersehen, daß er durch Zuweisung von 24 3—8 an J eine Dublette zu den unzweifelhaft J zugehörigen Vv. in c. 34, die von einer Bundschließung reden, schafft.

2. Sind in bezug auf die Stellung von Bb. hinter dem Dekalog von E die meisten Kritiker einig, so beginnt nun der Dissensus. Schon die Frage, wer 20 22 ff in den jetzigen Zusammenhang eingefügt, hat die verschiedensten Antworten gefunden. Trifft die oben

gegebene Darlegung zu, so kann nicht E selbst Bb. in seine jetzige Stelle gesetzt haben, weil es in unverkennbarer Weise den Plan von E stört, wie auch die überfüllte Erzählung vom Bundesschluß Ex 24 3 ff dartut. Dasselbe ergibt sich aber auch, wie SMEND mit Recht betont, aus Dtn 27 1—8. Diese Vv. bieten freilich keinen einheitlichen Text: nach v. 2 sollen die Israeliten nach dem Uebergang über den Jordan große Steine aufrichten, sie weiß tünchen und »die Worte dieses Gesetzes« auf sie schreiben »damit du in das Land kommst, das Jahwe dein Gott dir geben will, das Land, darin Milch und Honig fließt«. Nach der ganzen Darstellung können diese Vv. sich nur auf das Deut. beziehen und müssen aus deuteronomischer Feder stammen, können aber nicht von E (SELLIN) herrühren. Nach v. 4 ff sollen die Israeliten Steine auf dem 'Eb a l (ursprünglich Gerizzim) aufrichten und übertünchen. Zugleich sollen sie einen Altar von unbehauenen Steinen bauen, auf ihm Brandopfer und Mahlopfer darbringen und das Gesetz auf diese Steine schreiben. Diese Vv. sind zwar in v. 4 7b und 8 von einer deuteronomistischen Feder überarbeitet, um eine Beziehung mit v. 1—3 herzustellen, können aber in ihrem Hauptbestandteil nicht aus solcher Feder stammen: weder würde sich so die Differenz zwischen v. 2 f und v. 4 erklären, noch würde man verstehen, wie ein deuteronomistischer Schriftsteller dazu käme, die Einführung des Deut. samt den Opfern hierher nach dem 'Ebal bzw. Gerizzim zu verlegen, auch fehlen, abgesehen von den vorher erwähnten deuteronomischen Retouchen so charakteristische deuteronomische Wendungen, wie sie v. 3, der die grade Fortsetzung von v. 1 2 ist, bietet. Zweifelhaft kann nur sein, ob v. 8 ganz oder nur zum Teil dem Bearbeiter zugehört. Für jene Auffassung spricht, daß man den v. 8 eigentlich nach v. 4 erwartet, jetzt reißen die Vv. 5—7 die Vv. 4 und 8 auseinander, von hier aus würde dann auch der letzte Satz von v. 4, der identisch mit v. 2 fin ist, dem Bearbeiter zufallen. Woher stammen nun diese Vv. 4 ff und worauf beziehen sie sich? SELLIN behauptet, daß die Vv. 2 a b α 5—7 a sicher E zugehören. Einen Beweis dafür hat er nicht erbracht, ich vermag keinen andern zu entdecken als den, daß v. 5 6 deutlich auf Ex 20 24 25, den Anfang vom Bb., Bezug nehmen, das nach seiner Meinung integrierender Bestandteil von E war. Wie oben gezeigt, trifft diese Voraussetzung aber nicht zu, vielmehr stört Bb. den Bericht von E über den Bundesschluß und ist in E ein Fremdkörper. Demnach wird auch E für Dtn 27 2 ff nicht in Betracht kommen. Dies Resultat empfängt eine Bestätigung, wenn wir Jos 8 30 ff heranziehen, wo die Ausführung von Dtn 27 4 ff erzählt wird, und zwar offenbar von demselben Verfasser,

dem 27 4 ff zugehören, wie 8 30—32 beweisen, die mit Dtn 27 4 ff fast identisch sind. Von Bedeutung für unsere Frage ist die Tatsache, daß 8 30 ff den Zusammenhang zwischen c. 8 und 9 1 ff unterbrechen, weshalb sie in LXX auch nicht hinter 8 29, sondern hinter 9 2 stehen. Diese Vv. 8 30 ff sind an dieser Stelle aber auch um deswillen auffallend, weil unmittelbar vorher von der Zerstörung von ʿAi die Rede war; als Fortsetzung davon ist der Bericht über diese Feier auf dem ʿEbal (Gerizzim) bei Sichem schwer denkbar, weshalb Hier. vermutete, daß es sich um einen andern ʿEbal handle. Daraus ergibt sich, daß diese Vv. außerhalb des Zusamenhanges von E stehen: wie Bb. in der Erzählung vom Bundesschluß in E keine Stelle ursprünglich gehabt hat, so hat auch Jos 8 30 ff ursprünglich keine Stelle in der Geschichte des Einzugs von E gehabt, vielmehr kann nur ein Interpolator Bb. an die jetzige Stelle gesetzt haben, und diesem selben werden auch in der Hauptsache Dtn 27 4 ff und Jos 8 30 ff zugehören. Nach Kuenens geistreicher Hypothese wäre Rd. es gewesen, der Bb. von seiner ursprünglichen Stelle verdrängt und der Deut. an diese Stelle gesetzt hat. Kuenen hat begeisterte Zustimmung gefunden, aber einer eingehenden Prüfung hält diese Hypothese nicht stand. Einer der wesentlichsten Punkte des Deut. ist die Forderung der Zentralisation des Kultus. Wie wäre es denkbar, daß ein auf dem Standpunkt des Deut. stehender Interpolator die Gesetzgebung des Bb. in die Sinaigesetzgebung einschieben und dieser damit eine zentrale Stellung geben konnte, die sie bisher nicht gehabt hat, da doch diese Gesetzgebung des Bb. so wenig von einer Zentralisation des Kultus wissen will, daß sie vielmehr ausdrücklich in einem ihrer ersten Sätze bestimmt, daß Israel überall, wo Jahwe seines Namens Gedächtnis stiftet, befugt sein soll einen Altar zu bauen? Eine derartige Annahme ist um so unwahrscheinlicher, als das Altargesetz eigentlich seine Stelle unter den Kultus- und Moralgeboten 22 17—23 12 hätte haben sollen; wenn es jetzt verbunden mit dem Bilderverbot v o r den Rechtssätzen an der Spitze von Bb. erscheint, so kann diese Stellung nur auf die Rechnung des Interpolators gesetzt werden, von dem offenbar auch Dtn 27 5—7 a herrühren d. h. jene Verse, die gerade auf diese mit dem deuteronomischen Gesetz im stärksten Widerspruch stehenden Bestimmungen (20 24—26) Bezug nehmen. Lehrreich ist gerade in dieser Beziehung eine Vergleich der Vv. Dtn 27 1—3 mit 27 4 ff: während die letzteren von einem Altarbau und einem Opfer, verbunden mit einem Mahl, auf dem ʿEbal (Gerizzim) erzählen, weiß der Verfasser von 27 1 ff weder von einem solchen Altar, noch von einem Opfer und Mahl etwas, auch der ʿEbal (Gerizzim) ver-

schwindet bei ihm völlig. Auch Jos 8 30 ff ist für unsere Frage von Bedeutung. Diese Vv. stehen in enger Verbindung mit Dtn 27 1 ff, insofern sie die Ausführung dieser Verordnung bringen und wie die Vergleichung von 27 4–6 und Jos 8 30–32 zeigt, in der Hauptsache auf denselben Verfasser zurückgehen. Wenn nach v. 33 die Leviten bei der Lade und die eine Hälfte des Volks gegenüber dem Gerizzim, die andere gegenüber dem ʿEbal stehen, so beruht diese Abweichung von Dtn 27 11–13, wonach 6 Stämme, darunter Levi, auf dem Gerizzim und 6 Stämme auf dem ʿEbal stehen sollten, offenbar auf der Ueberarbeitung eines Deuteron.-Red., der an dem Altar und der Feier auf dem ʿEbal Anstoß nahm und diese Feier durch die Herbeiziehung der Lade zu legalisieren suchte. Wenn derselbe Bearbeiter sodann in v. 34 f auf Dtn 31 9 ff Bezug nimmt, so ist es klar, daß wir es in der Bearbeitung mit einem Rd. zu tun haben. Das legt aber zugleich den Schluß nahe, daß der Verfasser des Grundstocks von Jos 8 30 ff einer ältern Zeit angehört. Dieselben Gründe, welche gegen die Vermutung Kuenens sprechen, daß Rd. Bb. von seiner jetzigen Stelle gerückt habe, sprechen auch gegen die von Dillmann, daß es einst hinter Ex 24 18 seine Stelle gehabt habe, es habe den Inhalt der privaten Unterredung mit Mose gebildet und sei erst durch Ex 25 ff verdrängt. Der Interpolator könnte also nur ein Rp. sein. Was sollte aber einen Rp., für den die Priestergesetzgebung im Mittelpunkt der Sinaigesetzgebung stand, ja eigentlich die Sinaigesetzgebung war, dazu bestimmt haben, eine andere Gesetzgebung, die in einem der wesentlichsten Punkte mit dieser seiner Norm differierte, in den Mittelpunkt zu rücken und zum eigentlichen Bundesgesetzbuch zu machen? Von einer derartigen Annahme kann um so weniger die Rede sein, als in den beiden Stellen Dtn 27 4 ff und Jos 8 30–32 nichts für einen Rp. spricht. Jos 8 33–35 ist kein Grund gegen diese Behauptung, diese Vv. sind zwar überarbeitet, aber diese Bearbeitung des ursprünglichen Berichts geht, wie oben nachgewiesen, nicht auf die Hand eines Rp., sondern auf die eines Rd. zurück. Endlich sollte man doch auch erwarten, daß Ex 24 irgend eine Anspielung auf solche in einer privaten Unterredung mitgeteilte Gesetzgebung enthielte. Das ist aber nicht der Fall, auch in v. 12 nicht, wo nach Dillmann ein ursprüngliches משפטים durch והתורה והמצוה eines Rd. verdrängt sei. Vergleicht man die deuteronomistische Bearbeitung von v. 3, so liegt die Annahme näher, daß die Bearbeitung in v. 12 vielmehr den Zweck habe, auf die in P vorliegende Sinaioffenbarung hinzuweisen (LXX hat übrigens ו vor התורה nicht gelesen).

Ist Bb. in der Sinaierzählung von E ein Fremdkörper und weder von einem Rd. noch einem Rp. in E eingefügt, so bleibt nur der Schluß übrig, daß die Einfügung zwischen der Zeit von E und D liegt. Eine Bestätigung dafür liegt vielleicht auch in einer Vergleichung von Ex 20 mit Dtn 5. Nach dem ursprünglichen Text von Ex 20 standen, wie oben bemerkt, die Vv. 18—21 vor 20 1 und sind erst durch den Interpolator von Bb. an ihre jetzige Stelle gerückt: also lediglich Mose, nicht aber das Volk haben den Dekalog empfangen, wie das der jetzt vorliegende Text erzählt. Das Deut. vgl. 4 10 ff 36 5 4 19 ff stimmt nun aber in diesem Punkte mit dem MT überein. Das legt den Gedanken nahe, daß Dtn die Sinaierzählung in der uns vorliegenden Form schon kannte. Wenn das Deut. auf die mit dem Dekalog in Verbindung stehende Gesetzgebung von Bb. keinen Bezug nimmt, so folgt daraus nicht, daß Deut. diese noch nicht an ihrer jetzigen Stelle gefunden hat, vielmehr ist sie absichtlich mit Stillschweigen übergangen, weil Deut. eben durch sein Gesetz Bb. ersetzen wollte. So erklärt sich auch, daß jede der beiden Ausgaben der deuteronomischen Gesetzgebung, aus denen unser Deut. geworden ist, eine historische Einleitung vor sich hatte, die eine Parallele zu JE ist (Smend).

3. Mit dieser oben geführten Untersuchung haben wir zum Teil schon auf die Frage übergegriffen, wo Bb. ursprünglich seine Stelle gehabt hat. Die Frage geht von der Voraussetzung aus, daß das Bb. schon vor seiner Einfügung in E irgendwo in JE vorhanden gewesen sein muß. Sicher ist das keineswegs, wir wären zur Stellung der Frage nur dann berechtigt, wenn wir irgendwelche triftigen Gründe für diese Annahme hätten. Das ist aber keineswegs der Fall. Weder findet sich innerhalb dieser Gesetzgebung ein solcher Grund, noch zeigen die älteren Pentateuchquellen J und E deutlich eine Lücke, die durch Herausnahme des Bb. entstanden sein könnte. Wie wir gesehen haben, ist das bei E so wenig der Fall, daß vielmehr Bb. in der Gesetzgebung von E deutlich ein Fremdkörper ist, aber auch die Erzählung Jos 8 30 ff von der auf Grund von Dtn 27 4 ff erfolgten Einführung des Bundesbuches nach dem Einzug in Kanaan erweist sich deutlich in E als Fremdkörper, der den Zusammenhang zwischen Jos 8 und 9 1 ff unterbricht.

Dasselbe gilt für J^2: auch J^2 kennt wie E einen Bundesschluß am Sinai und als Grundlage des Bundes einen Dekalog, so daß durch Einfügung des Bb. auch hier, wie oben nachgewiesen, eine Dublette entstände, wie sie jetzt in E vorliegt.

Etwas anders liegen die Dinge in J[1], dessen Bericht freilich nur außerordentlich lückenhaft erhalten ist. Auch er hatte offenbar eine Erzählung von einem Bundesschluß: nach 24 1 werden Mose und 70 Aelteste, unter ihnen wohl Ahron und Hur vgl. 24 14, auf den Berg beordert, die hier den Gott Israels sahen und »aßen und tranken«, was offenbar die communio sacra zum Zweck und ein Jahwe dargebrachtes Opfer zur Voraussetzung hatte vgl. 24 1 9–11. Von einer bestimmten Formulierung der Bedingungen, unter denen der Bund geschlossen ist, ist uns nichts erhalten, wahrscheinlich hatte J[1] auch solche nicht, sondern er hatte wohl nur die allgemeine Verpflichtung zum Gehorsam gegen Jahwe. SMEND hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß J[1] Sitten und Rechte Israels, soweit er sie im einzelnen berücksichtigt, aus einer Reihe von zufälligen Anlässen der Urgeschichte entstehen läßt vgl. Gen 38 32 28 ff Ex 4 24 ff 12 21 ff 16 Num 12 21 1–3 Jos 6 Num 25 1 ff Jos 5 7. Wollte man Bb. in J[1] unterbringen, so könnte nur Ex 15 25, wonach Mose dem Volk in Massa חק ומשפט gab, — eine Möglichkeit, an die BAENTSCH denkt — oder Jos 24 25 f in Betracht kommen, wonach Josua mit dem Volke in Sichem einen Bund schloß und ihm חק ומשפט gab. Auf diese letztere Möglichkeit hat seinerzeit schon HOLZINGER hingewiesen. Einen entscheidenden Grund dagegen vermag ich nicht darin zu sehen, daß durch die Versetzung des Bb. in den Rahmen von E ein ursprüngliches Josuagesetz zum Mosegesetz wird, das entsprach durchaus dem Zuge der Zeit, wonach Mose geradezu »der Gesetzgeber« Israels wird, nur wird man zugeben müssen, daß wir über den Nachweis einer Möglichkeit nicht hinaus kommen.

4. Sehr weit gehen die Meinungen über das Alter des Bb. auseinander: während zuletzt SMEND die Meinung vertrat, daß das Buch nicht viel älter sei als seine Einfügung in E[1], behaupten SELLIN, EERDMANS u. a. mit großer Entschiedenheit die Mosaizität. Das Gesetz selbst bietet nicht den geringsten Anhalt für diese Datierung, ihre Vertreter können sich dafür nur auf den Interpolator berufen, der durch Jahrhunderte von Mose getrennt in einer Zeit lebte, wo dieser als »der Gesetzgeber« schlechthin galt. Nach den Erfahrungen, die seinerzeit DELITZSCH mit seiner Verteidigung des Deuteronomiums als mosaisches Gesetz gemacht hat, hätte man etwas weniger Sicherheit in der Vertretung dieser Position erwarten können. Jedenfalls ist zuzugeben, daß die Frage ihre besonderen Schwierigkeiten hat, weil es weder sicher ist, daß das jus und das fas schon von Anfang an miteinander verbunden waren, noch auch klar, wie viel der Inter-

1) Die Erzählung des Hexateuch S. 182.

polator an den ihm überkommenen Texten geändert hat, noch auch innerhalb der Gesetze deutliche Anspielungen sich finden, aus denen die Zeit der Entstehung mit Sicherheit zu erschließen ist.

Was zunächst den terminus ad quem für die Entstehung angeht, so verweise ich auf die oben gegebenen Ausführungen über den Interpolator: ist es richtig, daß nicht schon E selbst das Bb. aufgenommen hat, sondern daß vielmehr ein andrer, welcher der Zeit nach E, aber vor Deut. zugehörte, der Interpolator war, so ergibt sich etwa die Zeit um 650 als term. ad quem. Aus dieser Zeit, die unter der Nachwirkung der großen Propheten stand, begreift sich, wie SMEND hervorgehoben hat, das unverkennbare Bestreben, dem Recht und der Moral gegenüber den Kultus zurücktreten zu lassen: das zeigt sich in erster Linie in der Tatsache, daß der Interpolator, auf dessen Hand sicher Ex 20 22 f, wahrscheinlich aber auch 20 24–26 zurückgehen, nicht die Kultus- und Moralgebote folgen läßt, sondern zunächst die Rechtssätze; das zeigt sich aber auch darin, daß die religiösen Feste in 22 28 29 nur angedeutet, und nur der Sabbat ausdrücklich erwähnt wird, aber wie bei dem Brachjahr erscheint die Ruhe ausschließlich unter humanem Gesichtspunkt wie in Dtn vgl. 23 10–12. Wenn 23 14 ff die drei großen חגים erwähnt werden, so ist zu bemerken, daß wir es in 23 13 ff mit einer Eintragung des Interpolators zu tun haben, der die Gebote von Ex 34 11 ff einfügte, um auch die Gesetzgebung von J^2 an dem Sinaibunde zu beteiligen. Auch sonst treten uns hier Humanitätsgebote entgegen, zu denen das Dtn Analoga bietet. So nah sich in diesen Punkten beide Gesetzgebungen berühren, so scharf ist der Gegensatz in bezug auf den Kultusort: im Gegensatz zur deuteronomischen Zentralisierung des Kultus im Tempel zu Jerusalem erklärt Bb. ausdrücklich alle die Kultstätten für legal, wo Jahwe »seines Namens Gedächtnis« gestiftet, und offenbar im Gegensatz zu dem Altar in diesem Tempel II Reg 16 14 f I Reg 8 64 fordert er Altäre aus Erde oder unbehauenen Steinen. Man hat aus derartigen Bestimmungen die nordisraelitische Herkunft des Bb. schließen wollen, aber schwerlich mit Recht, nur das ergibt sich, daß der Verfasser nicht dem Kreis der jerusalemischen Priesterschaft zugehört haben kann, was sich übrigens, wie SMEND dargelegt hat, auch aus andern Gründen nachweisen läßt. Was den term. a quo angeht, so läßt sich m. E. nur das mit Sicherheit sagen, daß die mosaische Zeit für die Entstehung nicht in Betracht kommen kann. Bb. setzt die Kultur eines ackerbautreibenden Volkes voraus, d. h. die Ansiedlung auf dem Boden Kanaans. Diesen Einwand kann man weder durch den viel beliebten Hinweis auf das Halbnomadentum

des vorkanaanaeischen Israel, noch auf den Aufenthalt Moses und Israels auf dem alten Kulturboden Aegyptens, noch auf den Willen Moses, Israel nach Kanaan zu führen, entkräften. Denn auch auf ägyptischem Boden blieben die Stämme, was sie vorher waren, im wesentlichen Kleinviehhirten, weil sie nicht auf Ackerbauboden, sondern in Weidedistrikten saßen. Und wo in aller Welt findet sich eine Analogie dafür, daß ein Führer eines Volkes eine Gesetzgebung schuf, die für die Gegenwart bedeutungslos war und erst nach einer ganzen Reihe von Jahren für das Volk Bedeutung gewann? Wo Gesetze entstehen, sind sie aus den Bedürfnissen der Zeit hervorgewachsen, daher wagt auch Eerdmans nicht zu bestreiten, daß man aus dem Inhalt der Gesetze auf den Kulturzustand zurückschließen kann, aus dem sie erwachsen sind. Demnach ergibt sich als frühester terminus a quo die Richterzeit. So begreift sich auch die Verwandtschaft mancher dieser Gesetze mit entsprechenden Gesetzen des Kodex Hammurabi, der längst vor den Israeliten in Palästina bekannt war und Recht und Sitte seiner Bewohner beeinflußt hat. Durch das Medium dieser Kanaaniter gewannen die Israeliten ihre Rechtskenntnis bzw. bereicherten sie. Man wird aber wohl nicht fehlgreifen in der Annahme, daß es zur Kodifizierung der Gesetze erst gekommen ist, nachdem die Israeliten die Wandlung zum Bauernvolk hinter sich hatten, denn das ist doch wohl von allen Seiten zugestanden, daß die Kodifizierung des Rechts und der Sitte nicht am Anfang der Entwicklung eines Volkes steht, sondern erst erfolgt, wenn ein gewisser Höhepunkt erreicht ist, und entweder Grund zu der Besorgnis vorhanden ist, daß die Tradition verloren gehen könnte, oder wenn eine neu einsetzende Entwicklung eine Modifizierung des alten Rechts erfordert. Auf eine schon fortgeschrittenere Zeit führt auch die Vergleichung von Ex 21 32 mit Jdc 9 4, worauf Wellhausen schon hingewiesen hat, nicht minder aber auch die Scheidung zwischen Mord und Totschlag, die den Gesichtspunkt der objektiven Schuld, der das israelitische Recht noch in der Zeit vor Saul bestimmt, überwunden hat. Das zeigt sich auch bei der zunehmenden Wertung menschlicher Verantwortung in Fällen wie Ex 21 28 f 32. Man wird m. E. nicht zu stark fehlgreifen, wenn man mit Bertholet, Kulturgeschichte Israels S. 204, das zehnte oder neunte Jahrhundert als Zeit der Entstehung von Bb. ansieht, vgl. auch Wellhausen Prolog. 1905, S. 392 Anm. 1. In solcher Zeit sind aber auch Gesetze wie 22 24 f durchaus verständlich, so daß man auf die mosaische zurückzugreifen nicht nötig hat.

Eine genauere Fixierung der Entstehungszeit ist m. E. auf Grund des uns zu Gebote stehenden Materials nicht möglich.

Die Berufungsvision Hesekiels.

Von

Otto Procksch.

Seit alters hat die Vision Hesekiels, in der er zum Propheten wurde (Hes 1), die Theologie beschäftigt. Der apokalyptische Grundzug, die fremde Schönheit, der Tiefsinn der Gedanken mußte Forschung und Phantasie immer neu zur Arbeit anregen. Man kann freilich nicht sagen, daß die Auslegung bisher volle Klarheit in das Bild gebracht hätte, sondern der Anschauung namentlich des Kerubengefährts fehlt noch die einhellige Deutlichkeit. Sie zu erhöhen, möchte die folgende Abhandlung ein kleiner Beitrag sein. Der ihr zugemessene begrenzte Raum verbietet nun freilich eine genaue Auseinandersetzung mit den früheren Meinungen, sodaß zwar Voraussetzung, Behauptung und Beweis möglichst klar aufgestellt werden sollen, auf die Determination im Verhältnis zu andern Möglichkeiten aber im ganzen verzichtet wird. Die Voraussetzung ist der Bericht selber auf Grund eines gereinigten Textes, zu dessen Herstellung die Versionen und die Konjekturen der Gelehrten eine nicht unbeträchtliche Ausbeute liefern. Die Behauptung ist, daß die Vision sowohl eine mächtige Gottesanschauung als eine große Weltanschauung enthält. Den Beweis soll die Untersuchung bringen.

Im fünften Jahre nach der Wegführung Jojakins (593/92) empfängt Hesekiel am Kanal Kebar, also unter freiem Himmel, seine Berufung zum Propheten (Hes 1 2 f)[1]. Er steht nach Norden gewandt, von woher er eine Windsbraut in Gestalt einer mächtigen Wolke[2] herannahen sieht. Die Wolke ist ringsum von Glanz umflossen[3]; aus ihrer Mitte[4], wo sie wie durchgerissen ist, bricht wa-

1) Der ursprüngliche Anfang des Buches liegt nicht in v. 1, wo eher ein Fragment aus dem »dreißigsten Jahre« (569/68) vorliegen könnte (MERX in JpTh 9 S. 73), sondern in v. 2 f. Nur könnte v. 1 ברביעי בחמשה ל״ (cf. v. 2ª בחמשה) den Monat richtig angeben: v. 2ᵇ (l. בשנה הח״) gehört vor v. 2ª.

2) ענן גדול ist Apposition zu סערה, die meist gebilligte Kopula in LXX (καὶ νεφέλη μ.) also falsch. 3) ונגה לו סביב gehört nach LXX hinter ענן גדול.

4) L. מתוכה statt מתוכה.

bernde Lohe; und mitten darin erscheint ein runder Spiegel aus Elektron[1], einer Legierung aus vier Teilen Gold und einem Teil Silber (v. 4)[2]. In der Spiegelscheibe aber gewahrt er die Figur von vier lebenden Wesen in Menschengestalt (v. 5). Das Haupt einer jeden Figur ist vierköpfig — Mensch, Löwe, Stier, Adler (v. 10)[3]; doch hat jede nur ein Bein, das gerade und also ohne Gelenke ist (v. 7^{a}) und in einen runden[4] Fuß ausläuft (v. $7^{b}\alpha$); die Figuren funkeln wie von Erz (v. $7^{b}\beta$)[5]. Unter jedem dieser vierköpfigen Häupter[6] wachsen je zwei Flügelpaare hervor; das eine ist nach oben ausgebreitet und berührt mit den Spitzen je eine Flügelspitze der zwei Nachbarfiguren, das andere hängt am Leibe schlaff herab, ihn bedeckend (v. 11)[7]. Die Häupter blicken jedes unbeweglich gerade aus; auch die Figuren wenden sich nicht um beim Fortbewegen; alle vier werden vom Winde, der sich in ihren ausgebreiteten Flügeln fangen mag, in Bewegung gesetzt (v. 12). Im Innenraum[8] zwischen den vier Figuren sieht man eine Erscheinung[9] wie von feurigen Kohlen, wie feuriger Fackelglanz, und aus dem Feuer zucken Blitze (v. 13). Neben dem Fuß aber einer jeden Figur, d. h. davor, befindet sich ein Rad[10], das wie ein durchsichtiger Spiegel aus Chrysolith[11] aussieht; die Anlage der Räder ist so, daß eins im andern zu stehen scheint (v. 16). Die Felgen dieser vier Räder sind im Kreise mit Augen besetzt[12]; die Räder drehen sich um ihre Achse, verändern aber ihre Richtung zueinander nicht (v. 17 f). Die Bewegung der Räder aufwärts und seitwärts ist an die der Kerubsfiguren gebunden (v. 19 f cf. v. 21)[13]. Die Häupter der vier Figuren tragen nun ein Firmament, klar wie ein Eisspiegel[14], das sich wie ein Baldachin über ihnen wölbt (v. 22);

1) עין kann hier nur »der Spiegel« sein (cf. v. 18 22 27). מתוך האש am Schluß ist richtig.

2) PLINIUS, Historia naturalis 33, 4.

3) L. v. 11 לפניהם für ופניהם mit WELLHAUSEN als Schluß zu v. 10.

4) CORNILL empfiehlt עֶגְלָה für עֶגֶל.

5) קלל (Dan 10 6) ist undeutlich.

6) Streiche mit LXX in v. 8 וכנפיהם und ganz v. 9^{a}.

7) v. 11^{b} l. לאשה שתים ח״ לאשתה.

8) L. v. 13 ובתוך (LXX ἐν μέσῳ) für ודמות.

9) L. מראה (LXX ὅρασις) für מראיהם und mit LXX מִתְהַלְּכוֹת für היא מתהלכת. — Streich v. 14 mit LXX.

10) v. 15^{a} streich החיות (LXX); l. אופנים (Peš) und לארבעתן (LXX): v. 16^{a} streich ומעשיהם (LXX) und l. אחת; v. 16^{b} streich ומראיהם (LXX).

11) Nach α' ὡς ὄφθαλμὸς χρυσολίθου (cf. 28, 13 LXX = תרשיש), da der Name nach Spanien weist, wo der Chrysolith vorkommt (PLIN. h. n. 37, 42).

12) v. 18^{a} l. zur Not וגבים להם וָאֵרָא להם. — Die Augen gleichen geschliffenen Edelsteinen.

13) KRÄTZSCHMAR ordnet v. 19 + 21 + 20; in v. 20 streich שמה הרוח ללכת (LXX).

14) Streich v. 22^{a} הנורא (LXX).

auch die ausgebreiteten Flügelspitzen, deren Enden sich gegenseitig berühren [1], rühren an den kreisrunden Rand des Firmaments, während die andern Flügelpaare herabhangen bleiben (v. 23). Der Schlag der ausgebreiteten Flügel klingt wie Wasserrauschen [2]; als die Figuren endlich stehen bleiben, senken sich die Flügel [3]. Zuoberst des Firmaments aber sieht man die Erscheinung eines Thrones aus Sapphir, und auf dem Throne sitzt die Figur einer menschlichen Erscheinung v. 26) [4]. Von der Hüftgegend aufwärts erstrahlt sie wie Elektron [5], von den Hüften abwärts ist sie von einem Feuermantel umwallt (v. 27). Im Halbkreis umschienen ist sie von einem Regenbogen. »Das war die Erscheinung der Figur der Herrlichkeit Jahwes«, angesichts deren Hesekiel auf sein Angesicht fällt (v. 28).

Wie Sacharjas erstes Gesicht (Sach 1 7 ff) seine Grundlage im Erinnerungsbild des Abendhimmels bei untergehender Sonne hat, so dürfen wir auch bei Hesekiel auf eine Naturerscheinung schließen, deren Umrisse in seiner Berufungsvision noch erkennbar sind. Nun erinnert der Spiegel aus Elektron, der rund zu denken ist, unmittelbar an die leuchtende Sonnenscheibe. Sie bricht aus einer mächtigen Wolkenbank hervor, auf deren zerrissenem Innenraum sich ihre Strahlen wie lohendes Feuer brechen (v. 4). Ebenso sind aber die äußeren Umrisse der Wolkenbank von Sonnenglanz umgeben (וְנֹגַהּ לוֹ סָבִיב). Wir sehen also eine Naturerscheinung am Himmel nach einem Gewitter, wenn die Sonne wieder aus den Wolken bricht. Auch daß sie im Norden steht (v. 4 מִצָּפוֹן), mag sich dadurch erklären. Der Begriff צָפוֹן ist im Hebräischen nicht an die Meridionallinie vom Beschauer aus gebunden, sondern umfaßt ebenso Nordost wie Nordwest. Auch wenn wir wegen des fraglichen Zusammenhangs von Vers 1 den vierten Monat (1 1), also den Hochsommer, nicht sicher in Rechnung stellen können, sind wir doch nicht gehindert, uns die Berufung im vierten Monat der Frühlingsära auszumalen. Die Sonne beschreibt dann ihren größten Bogen, ihr Untergang erfolgt im Nordwesten; denkt man sich das Gewitter am Spätnachmittag, so kann die Sonne gegen Abend am Nordwesthimmel aus den Wolken hervorbrechen, wodurch die Naturgrundlage der Vision sehr einfach erklärt würde. Nur versinkt im Gesicht der Raum zwischen Hesekiels Standort und dem Horizont, da er der Erscheinung in großer Nähe gegenübersteht.

1) v. 23b streich mit LXX להנה bis להנה.

2) v. 24 streich mit LXX B כקול שדי und קול המלה כקול מחנה.

3) בעמדם ist einmaliger Akt; l. תִּרְפֶּינָה. Doch fehlt v. 25b in LXX.

4) v. 26b streich עליו (LXX).

5) v. 27a streich כמראה אש בית לה סביב (LXX); in v. 27b gehört ונגה לו סביב zu v. 28.

Vor allem gehört das Bild im Sonnenspiegel nicht der Natur, sondern der Offenbarung an. Bei diesem Bilde des כְּבוֹד יהוה (v. 28) ist zunächst zu beachten, daß es im Spiegel (v. 4 עֵין הַחַשְׁמַל [ומתוך]) erscheint. Hesekiel sieht also nicht die Urgestalt der göttlichen Herrlichkeit, sondern nur die εἰκὼν τοῦ θεοῦ. Die Urgestalt würde Jahwe auf sapphirnem Throne über dem Zenit des Himmels zuoberst der Himmelsglocke zeigen, die Welt unter ihm. Diese riesigen Formen vermöchte kein menschliches Auge in einem Augenblick zu erfassen, auch wenn sie an sich sichtbar wären. Wohl aber kann der sonnenhafte Spiegel das Abbild des כְּבוֹד יהוה in stark verkleinertem Maßstabe wiedergeben, so daß das Prophetenauge ihn fassen kann. Aber auch abgesehen von der optischen Unmöglichkeit ist der Blick auf die göttliche Urgestalt dem Propheten verwehrt. Wenn der כְּבוֹד יהוה nur in der Spiegelscheibe sichtbar wird, so wird die Unsichtbarkeit der göttlichen Urgestalt angedeutet, da kein Menschenauge den Anblick ihrer außerweltlichen Heiligkeit ertragen könnte. Wenn Jesaia angesichts der Gotteserscheinung zu vergehen fürchtet (Jes 6 1–5), so rückt bei Hesekiel das Spiegelbild zwischen die göttliche Urgestalt und das Auge des Sehers. Die Spiegelscheibe, in deren Anblick er in der Entzückung versinkt, wird gegenüber der Sonnenscheibe am Horizonte stark vergrößert zu denken sein, da der Raumunterschied in der Vision verschwindet, wie die aus himmlischer Hand empfangene Buchrolle beweist (2 9 f). So kann er die Einzelzüge des Bildes deutlich unterscheiden, als blicke er in einen Spiegel von der Höhe etwa einer Wand.

Die obere Hälfte des Bildes ist ganz anschaulich. Gottes Gestalt zeigt bis zur Hüfte die Linien der Menschengestalt; hüftabwärts ist Feuer sein Gewand; Gottes Thron ist vom Regenbogen umspannt, wie er nach einem Gewitter erscheint (v. 26–28). Sehr bedeutsam ist dabei Gottes Ueberweltlichkeit, seine Transzendenz, ausgedrückt, da sein Thron über dem Scheitel der Himmelskugel steht. Seine Wohnung ist nicht in der Welt. Dagegen hat die Vorstellung von der unteren Hälfte, dem Kerubengefährt, bei den Auslegern mannigfach gewechselt, so daß die Exegese an diesem Abschnitt ihre Hauptaufgabe hat. Die vier auf ihren Häuptern das Himmelsgewölbe tragenden Gestalten sind im zehnten Kapitel als כְּרוּבִים bezeichnet (10 18 f)[1], und diese Bezeichnung hat auf ihre Vorstellung stark eingewirkt. Denn man ging nun aus von den Kerubgestalten im Allerheiligsten des salomonischen Tempels, die deutlich als vierfüßige Flügelwesen gedacht sind (I Reg 6 23 ff cf. Ex 25 18 ff). Indessen wenn Hesekiel

1) 10 1 ist mit KRÄTZSCHMAR, 10 8–17 mit CORNILL auszuscheiden.

die mythischen Wesen erst nachträglich als Keruben erkennt (10 20) so deutet dies an, daß ihre Gestalt in seiner Vision mit der im salomonischen Tempel nicht einfach identisch war. Vor allem führt uns aber der Text des ersten Kapitels auf eine ganz andere Vorstellung. Kurz und bündig wird hier den Keruben Menschengestalt zugeschrieben (v. 5). Das kann sich nicht auf ihre Gesichter beziehen, die ja viergestaltig sind (v. 10), sondern nur auf ihre Körperform. Sie stehen demnach wie Menschen aufrecht, sind nicht vierfüßig wie die Tiere. Man hat nun bei jedem Kerub Haupt, Leib und Fuß zu unterscheiden. Das Haupt gleicht am ehesten dem kubischen Kapitell einer aufrechten Säule, das dem Beschauer nach vorn eine Ecke zeigt, sodaß die Kantenstellung schräg ist. Aus jeder der vier Ecken wächst ein Gesicht hervor, dem Beschauer zugewandt das Menschengesicht, in Januskopfstellung zu diesem rückwärts das Adlergesicht, während Löwe und Stier rechts und links in die Senkrechte zur Sehrichtung von Mensch und Adler schauen [1]. Diesem lebendigen Säulenkapitell entspricht der Körperbau. Das Kapitell sitzt auf einem Schulterstück, welches gleichfalls viereckig und gleichseitig gedacht ist (v. 8 אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶם). Auch hier korrespondieren die Ecken mit den Ecken des Kapitells, so daß wir neben den zwei seitlichen Schulterecken eine vordere und eine hintere haben. Von den Schultern abwärts verjüngt sich augenscheinlich der Körper, der in einem gerade abwärts laufenden Bein (v. 7 רֶגֶל יְשָׁרָה) endet. Sehr wichtig ist, daß jede Figur nur eine רֶגֶל hat, während Gesichter und Flügel vierfach sind. Daraus erkennt man klar die Säulengestalt; Körper und Bein gehen unvermittelt ineinander über. Der Fuß (v. 7 כַּף רֶגֶל) ist rund wie ein Säulenfuß (v. 7 l. עֲגֻלָּה): wäre כַּף רֶגֶל עֵגֶל zu lesen, so würde der Kalbsfuß wenigstens das Halbrund der Vorderansicht andeuten. Aus jeder Schulterecke wächst ein Flügel hervor, unter dem eine menschliche Hand sichtbar wird (v. 8). Der vordere Flügel unter dem Menschenkopf und der hintere unter dem Adlerkopf hangen senkrecht abwärts und bedecken den Säulenleib; sie sind je einem Brustschild und einem Rückenschild vergleichbar und daher wohl symmetrisch gebaut zu denken. Dagegen sind die seitlichen Flügel, also die unter Löwen und Stiergesicht, ausgespannt. Da sich die Spitzen der ausgespannten Flügelpaare an der Kreislinie der Himmelshalbkugel, also genau in der Höhe des Kapitellscheitels, gegenseitig berühren, so bilden die vier Berührungspunkte zwischen den vier Karyatiden die Eckpunkte

1) Man vergleiche das vierköpfige Hathorkapitell. Würden, was auch möglich ist, die vier Köpfe statt aus den Ecken aus den Seitenflächen der Kapitelle hervorwachsen, so müßten die Kapitelle statt in Eckstellung in Frontstellung stehen.

eines Quadrats. Die Scheitelpunkte der vier Kapitelle, verbunden mit diesen Berührungspunkten der Flügelspitzen, ergeben die Figur eines gleichseitigen Achtecks, das in den Horizontalkreis eingezeichnet ist, der die Himmelshalbkugel abschneidet (v. 22 f).

Bei dieser Fassung ergibt sich eine völlig klare Anschauung. Die vier Keruben gleichen vier lebendigen Säulen oder Karyatiden, welche das Himmelsgewölbe tragen. Die vier Kapitelle, ebenso wie die vier Fußpunkte, stehen zueinander in quadratischem Grundriß, wie es bei vier Tragsäulen einer Kuppel natürlich ist. Ebenso stehen die vier Gesichter eines jeden Kapitells quadratisch zueinander. Die aus den Vorderecken der Kapitelle wachsenden Menschengesichter blicken auswärts in die Diagonalrichtung der Quadrate, woraus sich die Sehrichtung der Gesichter von Löwe, Stier und Adler ohne weiteres ergibt. Wenn gesagt ist, daß jede Figur sich mit dem Gesicht geradeaus bewegt (v. 12 וְאִישׁ אֶל עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ), so kann das nur heißen, daß jede ihre Vorderstellung beibehält, weder Haupt noch Körper dreht, so daß bei jeder Gesamtbewegung des Säulengestelles die Einzelrichtung der Figuren zueinander dieselbe bleibt. Die Figuren leben, aber sie sind starr und unbeweglich, als wären sie aus Erz (cf. v. 7b). Nicht ganz leicht ist das Räderwerk zu deuten, welches das Säulengestell in Bewegung bringt (v. 15—21). Daß nicht an ein einziges Rad (v. 15 אוֹפָן אֶחָד) zu denken ist, zeigt der folgende Plural אוֹפַנִּים. Wenn die Räder ineinander zu stehen scheinen (v. 16b הָאוֹפָן בְּתוֹךְ הָאוֹפָן), so kann es sich auch nicht um vier konzentrische Kreise handeln, die sich um dieselbe Achse bewegen, als befänden sie sich etwa mitten unter dem Säulengestell; denn die vier Räder bewegen sich an den vier Ecken des Säulengestells (v. 17a עַל אַרְבַּעַת רִבְעֵיהֶן יֵלֵכוּ). Vielmehr muß sich je ein Rad an je einer Ecke der quadratischen Grundstellung befinden; und zwar liegt es nicht unter den Säulenfüßen, sondern daneben (v. 15a אֵצֶל הַחַיּוֹת), d. h. an ihrer Vorderseite, wenn auch die Ebene, die man durch die vier Achsenpunkte legen könnte, etwas unterhalb des Quadrats der Säulenfußpunkte zu liegen käme. Die Laufrichtung der Räder kann nun aber nicht in den Diagonalen des Grundrisses liegen; denn sie müßten dann parallel zueinander laufen und sich je nach der Richtung parallel zueinander drehen können, während doch gesagt ist, daß sie ihre Richtung nicht verändern (v. 17b לֹא יִסַּבּוּ [בְּלֶכְתָּן]). Sondern die vier Räder stehen senkrecht zu den Diagonalen des Grundrisses. So wird auch begreiflich, daß »Rad in Rad« zu stehen kommen kann. Liegt nämlich die Sehrichtung in der Diagonale, die durch zwei sich gegenüberstehende Achsenpunkte läuft, so scheint das hintere Rad wegen der Perspektive ver-

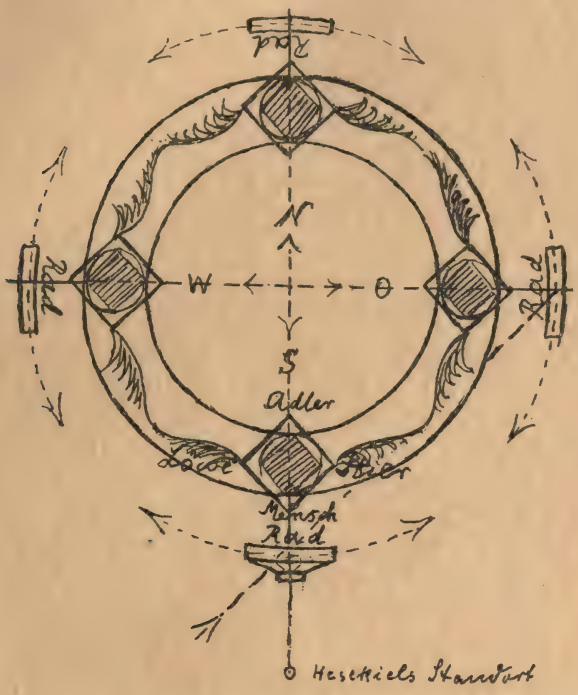
kleinert im vorderen zu stehen. Liegt die Sehrichtung in einer Seitenlinie des durch die vier Achsenpunkte bestimmten quadratischen Grundrisses, so daß sie zwei nebeneinander stehende Achsenpunkte verbindet, so kommt im Sehfeld das hintere Rad schräg in das vordere zu stehen. In beiden Fällen ist es, »als ob das eine Rad im andern stünde« (v. 16b כַּאֲשֶׁר יִהְיֶה וגו׳), was ja eine optische Täuschung ist. Vier im quadratischen Grundriß senkrecht zueinander stehende Räder können sich aber nur dann fortbewegen, wenn ihre Richtung einen Kreis beschreibt. Ein Kreis muß demnach die Bewegungsrichtung auch der Keruben sein, nur daß ihre Gesichter nicht in die Kreislinie blicken, sondern jedes starr geradeaus in seine Richtung gewendet bleibt. »Jeder gingen sie, seine Gesichter geradeaus gerichtet« (v. 12a אִישׁ אֶל עֵבֶר פָּנָיו יֵלֵכוּ). Die Kraft, die das ganze Säulengestell im Kreise treibt, wird als הָרוּחַ bezeichnet (v. 12b), was nicht mit Geist, sondern mit Wind zu übersetzen ist. Der Wind fängt sich in ihren ausgespannten Flügeln und trägt und treibt sie. Der Wind hat seinen Sitz im Innenraum unter der Himmelskuppel, wo auch das Feuer der Kohlen und der Fackeln zu brennen scheint, aus dem der Blitz zuckt (v. 13). Es stürmt und gewittert unter der Himmelskuppel.

Das Gottesbild auf dem Throne über der Kuppel, die von vier lebendigen Säulen getragen wird, spiegelt nun deutlich Hesekiels Anschauung von Gott und Welt ab. Die Himmelsglocke wird im Norden, Süden, Osten und Westen von vier lebendigen Keruben in Karyatidengestalt getragen; ihr Hohlraum birgt Gewitter, Blitz und Wind. Die Vorstellung von Jahwe als dem יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים (I Sam 4 4, II Sam 6 2 u. ö.), die sich kultisch auf seinen Thronsitz im Allerheiligsten des salomonischen Tempels bezieht, erscheint hier in kosmischer Abwandlung, wie denn die Keruben wahrscheinlich von Anfang an Symbole der vielgestaltigen Wetterwolken sind, die den Gottesberg schützen (cf. Gen 3 24). Die Veredelung der Keruben aus Tiergestalten zu aufrechter Menschengestalt, wenn auch mit Beibehaltung der tierischen Embleme ist das Eigentum Hesekiels. Durch die Architektonik der Darstellung hat er seiner kosmologischen Anschauung eine strenge, systematische Form gegeben. Wie der säulengetragene Bau, über dem Gott thront, ein architektonisch erstarrtes Weltbild ist, dessen Verwandtschaft mit den poetisch bewegten Weltbildern Hiobs (c. 26) und des Psalters (Ps 104) aber noch erkennbar ist, so entspricht nun wahrscheinlich auch die Schilderung der Bewegung einer Naturbeobachtung. Wir sahen, daß das Säulengestell sich nur kreisförmig drehen kann, seine Bewegung von der Kraft des Windes emp-

fangend. Man braucht hier nicht an eine volle Kreisbewegung im Winkel von 360° zu denken, sondern das Säulengestell mit der Kuppel läßt sich in einer horizontalen Pendelschwingung von beträchtlich kleinerem Winkel vorstellen. Diese Bewegung entspricht nun aber der scheinbaren Drehung des Firmaments nach Nordost und Südost im Verhältnis zum geozentrischen Betrachter. Denkt man sich die Erde als unbewegliche Scheibe, so verschiebt sich mit dem verschiedenen Aufgangspunkte der Gestirne scheinbar das Firmament, also die Himmelskuppel. Neben dieser horizontalen Drehung hin und her hören wir von einer vertikalen Bewegung, indem sich das Säulengestell mit den Rädern vom Boden erheben kann (v. 19 21). Ob hier wegen der verschiedenen Höhe der Sonnenbahn im Sommer und Winter an eine Verschiebung der Höhe des Firmaments im Verhältnis zur Erdscheibe gedacht ist, wage ich aber nicht zu sagen.

Die Berufungsvision Hesekiels zeigt uns demnach ein Bild, in dem sowohl die Gottesanschauung als die Weltanschauung des Propheten enthalten ist. Die Gotteserscheinung ist aus Sonnenglanz gebildet, von feurigem Schleppgewande umloht; Glanz und Feuer erinnern an seine unberührbare Heiligkeit. Gottes Wohnort ist jenseits der Himmelskugel; er ist überweltlich, nicht innerweltlich. So thront er über den Keruben, vier lebendigen Karyatiden, die das Himmelsgewölbe an den vier Ecken der Windrichtungen tragen. Er ist der Gott der Welt; sein Verhältnis zu Israel verschwindet in dieser grandiosen Vision. Eine tiefsinnige Theologie steckt also in dem Gesicht; die Veranschaulichung abstrakter Begriffe ist dem Propheten aufs beste gelungen. Nicht die Urgestalt Gottes, auch nicht die Urgestalt der Welt bekommt er zu schauen, sondern nur das Spiegelbild in der Scheibe aus Glanzerz: auch hierdurch wird die Unsichtbarkeit des כְּבוֹד יהוה für das Menschenauge, sei es auch des Propheten, veranschaulicht. Wenn Gottes Spiegelbild nun als eine דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם beschrieben wird (v. 26), so ist dies die Umkehrung zum Gedanken der Priesterschrift, daß der Mensch בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen ist (Gen 1 27). Mir scheint nun die menschenähnliche εἰκὼν τοῦ θεοῦ im Spiegel eine apokalyptische Anschauung noch andrer Art hervorgerufen zu haben. Das ist der Menschensohn bei Daniel, der keine irdische, sondern eine himmlische Figur ist, da er mit den Himmelswolken erscheint, wie Jahwe mit den Keruben (Dan 7 13 כְּבַר אֱנָשׁ). In Wirklichkeit ist der Menschensohn keine menschliche, sondern eine göttliche Erscheinung. Als Vertreter des עַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין (Dan 7 27) repräsentiert er die himmlischen צְבָאוֹת; denn קַדִּישִׁין sind bei Daniel nur die himmlischen Wesen, nicht das Volk Israel, das bei der Weltherrschaft gar nichts

zu suchen hat. Nur ist der Menschensohn Daniels nicht nur das Spiegelbild Gottes, da er vom Alten der Tage (7 9 ff) unterschieden wird, ihm gegenüber selbständige Bewegung hat. Er ist die hypostasierte εἰκὼν τοῦ θεοῦ, dem Spiegelrahmen entwachsen; in ihm verkörpert sich Gottes Weltherrschaft. Die Hypostasierung der εἰκὼν τοῦ θεοῦ entspricht dem מימרא im Targum. In Jesus Christus sind die εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Col 1 15, Kor 4 4) und der λόγος τοῦ θεοῦ (Ap 19 13, Joh 1 1 ff) verkörperte Wirklichkeit geworden.



Die Bedeutung von Gen 6 1–4 in der gegenwärtigen Genesis.

Von

J. W. Rothstein.

Mit herzlicher Freude schließe ich mich dem Kreise der Fachgenossen an, die dem Manne einen literarischen Gruß zum 70. Geburtstag darbringen wollen, der sich wie wenige um die alttestamentliche Wissenschaft verdient gemacht hat. Ich tue dies um so lieber, als mich Fäden freundschaftlicher Beziehung mit ihm verknüpfen, die bis in meine Studienzeit und in die Anfangsjahre seiner akademischen Arbeit zurückreichen. Und nun bereitet es mir eine besondere Genugtuung, ihm mit meinem Segensgruß eine kleine literarische Gabe darbieten zu dürfen, die an die Forschungen anknüpft, die nach seinen Untersuchungen zum Buche Hiob ihn in den Anfangsjahren seiner akademischen Arbeit in Bonn besonders stark beschäftigten und in dem Werke über die »Urgeschichte« 1883 ihren literarischen Abschluß fanden. Es ist freilich nur ein Bruchstück dessen, was ich zur Urgeschichte und darüber hinaus zur Quellengeschichte des Hexateuchs zu sagen habe. Vielleicht darf ich hoffen, an anderer Stelle einmal weiteres sagen zu können, das dann als Fortsetzung dieses Grußes gelten mag.

Die Frage, um die es sich handelt, betrifft Gen 6 1–4. Daß wir hier einem stark mythologisch gearteten Fragment aus einer vielleicht uralten Schrift (J [1]) gegenüberstehen, daran zweifle ich nicht, auch daran nicht, daß der Autor dieser Schrift wirklich an eine eheliche Verbindung von Engelwesen mit menschlichen Weibern und ihre Früchte gedacht hat. Ich stimme darin der heute herrschenden Auffassung (vgl. zuletzt König, Genesis) zu. Anders muß ich mich aber stellen, wenn es sich um die Frage handelt, welchen Sinn die Erzählung im Zusammenhang der gegenwärtigen Genesis haben soll. Da glaube ich der mythologischen Deutung der »Gottessöhne« widersprechen und die Beziehung derselben auf die »Sethiten« und die der »Menschentöchter« auf die Kainiten für richtig halten zu müssen. Die Gründe, die mich dazu bestimmen, seien im folgenden dargelegt.

Vor allem ist nötig, das thema probandum scharf im Auge zu behalten. Es handelt sich um den Sinn, den die Episode Gen 6 1—4 im Zusammenhang der gegenwärtigen Genesis hat. Diese ist das Werk der letzten Redaktionsarbeit am Pentateuch, das Werk des R^P, und es ist doch wohl selbstverständlich, daß R^P sein Werk schuf, um in ihm für die Gemeinde seiner Zeit einen Quell bedeutsamer Belehrung zu erschließen. Ist dem aber so, so ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß jene Episode von R^P in anderem Sinne gemeint ist, als den sie in der alten Schrift besaß, aus der sie entnommen wurde. Jedenfalls ist es berechtigt zu fragen, ob es wahrscheinlich ist, daß R^P bei den »Gottessöhnen« selbst an Engelwesen gedacht hat und vom Leser hat gedacht wissen wollen.

Ich knüpfe mit dieser Fragestellung an Ausführungen an, die Budde in seiner »Urgeschichte« (S. 103 f) dargeboten hat, ohne sie freilich in der von mir gemeinten Richtung auszunützen. Merkwürdig bleibt auch, daß die Auslegung an der von mir aufgeworfenen Frage vorbeigeht und ihr Augenmerk nur dem zuwendet, was in der ursprünglichen Quelle der Sinn der Episode war, als ob dieser ursprüngliche Sinn auch in dem Werk des R^P noch dasselbe sein müsse.

Zunächst müssen wir wohl beachten, in welche Zeit uns R^P versetzt. Wir dürfen gewiß unbedenklich annehmen, daß seine Arbeit um 400 v. Chr. im wesentlichen abgeschlossen war. Die Antriebe, das große Kompositionswerk auf Grundlage der priesterlichen Schrift (P) zu schaffen, waren in der von Esra und Nehemia ins Werk gesetzten Reform der jüdischen Gemeinde gegeben, und daraus ergibt sich dann, wie mir scheint, ohne weiteres, daß das Werk des R^P der jüdischen Gemeinde jener Zeit nicht nur durch den gesetzlichen Inhalt, den es bietet, sondern auch durch die Erzählungsstoffe zur Belehrung und Lebensleitung im Sinne jener Reform dienen sollte.

Das Werk Esras und Nehemias läßt nun aber deutlich erkennen, in welcher Richtung die jüdische Gemeinde ihrer Zeit und wahrscheinlich auch in den ihr folgenden Zeiten einer nachdrücklich warnenden und mahnenden Unterweisung bedurfte. Jene beiden Männer mußten sich neben anderen Uebeln mit besonderer Kraft gegen Mischehen mit Weibern heidnischer Herkunft, deren sich jüdische Männer in erheblicher Anzahl und sogar solche aus priesterlichem Geblüt schuldig gemacht hatten, wenden, weil von ihnen Wirkungen befürchtet wurden, die das Volk erneut reif für ein Zorngericht Gottes machten. Liegt es da nun nicht sehr nahe, hinsichtlich ihrer didaktischen Absicht in dem Werke des R^P die Episode Gen 6 1—4 in Beziehung zu jener Er-

scheinung in der jüdischen Gemeinde im 5. Jahrhundert zu setzen? Es handelt sich dort ja auch um Mischehen und die gefährlichen Folgen, die sie für die Menschheit hatten und die in dem Flutgericht sich auswirkten.

Dazu weise ich auf die zahlreichen Stellen und Zusammenhänge in der Patriarchengeschichte und in der Gesetzgebung hin, die dem jüdischen Leser als uralte Wahrheit und uralte Gottesforderung vor Augen führen, was Nehemia mit rücksichtsloser Gewalt durchsetzte. Ich erinnere nur an Gen 24 28 1 ff, an Ex 34 15 (vgl. Jud 3 6) und in Verbindung damit darf auch auf die lange, mit Gen 9 21 ff beginnende Kette von Stellen hingewiesen werden, die dem Leser der Tora die tiefe, Abscheu erregende Verderbnis der Kanaanäer vor Augen führen. Der Jude sollte aus diesen Stellen die furchtbare Gefahr erkennen, die ihm eine so enge Verbindung drohte, wie sie durch Konnubium mit dem unreinen Heidentum geschaffen wurde, und jene Erzählungen sollten ihm den vorbildlichen Eifer der Patriarchen Abraham und Isaak vorhalten, mit dem diese zu verhüten suchten, daß ihre Söhne, die Erben des ihnen von Gott geschenkten hohen Segensgutes, einerseits Isaak, andrerseits Jakob sich mit einem kanaanäischen Weibe verehelichten. Die Warnung Ex 34 15 steht damit ebenso im Einklang wie die Drohung mit dem Vernichtungsgericht Lev 18, wenn das Volk sich in die Zuchtlosigkeit der Kanaanäer hineinziehen läßt (vgl. besonders auch Num 25).

Wenn wir nun aber so sehen, daß Geschichtserzählung und Gesetz in dem von R^P geschaffenen Werke unverkennbar die Absicht verfolgen, die jüdische Gemeinde vor einem Konnubium mit Heiden zu bewahren, ist es dann unberechtigt zu fragen, ob nicht nach der Absicht des R^P auch schon in jener Episode der Urgeschichte eine solche Warnung für die jüdischen Leser liegen sollte?

Zweifellos schließt Gen 6 1—4 die bis dahin berichtete Menschheitsgeschichte ab und soll das furchtbare Gericht, von dem im folgenden erzählt wird, motivieren, und ich meine, da hernach 6 5—8 (J) und v. 9 ff (P) die sündliche Verderbnis der ganzen Menschheit als Grund für den göttlichen Beschluß, das Flutgericht kommen zu lassen, vorausgesetzt wird, so liege der Schluß sehr nahe, 6 1—4 solle irgendwie dem Leser zum Bewußtsein bringen, wie es gekommen, daß die ganze Menschheit reif für das Vertilgungsgericht geworden. Schon dies scheint mir die Annahme zu empfehlen, daß R^P in diesem Absatz nur an verschieden geartete Menschen, durch deren Konnubium die gesamte Menschheit in das sündliche Verderben hineingezogen wurde, gedacht wissen will, daß also auch die »Gottessöhne« für ihn nicht Engelwesen, sondern Menschen waren. Diese Annahme liegt um so näher, als vorher R^P nirgends durchblicken läßt, daß er von dem Vorhandensein von »Gottessöhnen« im Sinne von Engelwesen etwas gewußt hat — ein Umstand, der nicht übersehen werden darf.

Ich halte daher jene Annahme für umso berechtigter, als R^P ja wirklich vorher in Gen 4 f zwei Linien in der Menschheit unterscheidet, von denen wir die eine als Gott noch nahestehend, die andere als um ihrer sündlichen Verderbnis willen in weiter Gottesferne lebend betrachten sollen (vgl. hier, was ganz in meinem Sinne Budde, Urgesch. S. 103 f. ausführt). Dazu ist wohl zu beachten, daß 4 14 f sagt, Kain und mit ihm natürlich seine Nachkommenschaft sei aus der schützenden Nähe Gottes vertrieben und müsse fern von Gott unstät auf der Erde umherschweifen und ständig gewärtig sein, einer Gewalttat zum Opfer zu fallen. Das bedeutet zugleich aber, daß Adam und sein Weib und die ihnen an des ermordeten Hebel Stelle in und mit Seth geschenkte neue Nachkommenschaft (4 25 f; c. 5) in der Nähe Gottes und unter seinem Schutze verblieben sind.

Da haben wir die Vorstellung von zwei Linien in der Menschheit, die ganz der Vorstellung entspricht von dem nahen Verhältnis der Judengemeinde zu Jahwe und dem Verhältnis der übrigen heidnischen Menschheit zu ihm. Jene wohnt in Jahwes Land, oder, wie es gerne heißt, in Jahwes Erbteil, unter Jahwes Augen und Schutz, wie nach Gen 4 14 f die an ihrer bisherigen Wohnstätte verbleibenden Ureltern der Menschheit. Die Heiden hingegen haben dort kein Wohnrecht, sie sind verurteilt, sich fern von Jahwe über die Erde zu verbreiten und ihre eigenen Verderbenswege zu gehen. Wenn nun die vorflutliche Menschheitsgeschichte in jene 6 1—4 berichtete Episode ausläuft, liegt dann wirklich die Annahme so gar fern, daß dort von einer zu verderblichen Folgen führenden Verbindung jener beiden im Vorausgehenden so deutlich unterschiedenen Linien die Rede sein solle? Mir scheint R^P durch die Einfügung jener Episode dem jüdischen Leser verständlich machen zu wollen, wie es kam, daß auch die Sethlinie in das Verderben des Flutgerichts hineingezogen wurde, während es ja nach allem, was in c. 4 (natürlich in seiner gegenwärtigen Gestalt) von Kain und seinen Nachkommen berichtet wird, begreiflich ist, daß sie Gottes Gericht vernichtend traf. Weil die Sethiten sich verleiten ließen, sich ehelich mit Kainstöchtern zu verbinden, wurden sie in die Verderbnis der Kainiten hineingezogen, und aus der Verunreinigung ihres Blutes erwuchs die alle Menschen (mit Ausnahme allein des Noah) umfassende, Gottes Gericht herausfordernde Korruption. So aufgefaßt wurde Gen 6 1—4 im Zusammenhang der Urgeschichte nach rückwärts wie nach vorwärts wirklich für die jüdische Gemeinde der Zeit des R^P lehrreich und war wie die oben erwähnten Züge aus der nachflutlichen Geschichte geeignet, im Sinne des Werkes Esras und Nehemias vor dem verhängnisvollen

Konnubium mit den Heiden ernstlich zu warnen. Ich halte also dafür, daß wirklich R^P unter den »Gottessöhnen« die Sethiten verstanden wissen will und unter den »Menschentöchtern« Töchter aus der Kainlinie der Urmenschheit.

Dagegen kann nun nicht aus 6 4 ein Gegenargument gewonnen werden, indem man fragt, wie aus der Verbindung der beiden Menschheitslinien »Riesen« (נְפִלִים) hätten hervorgehen können.

Gewiß, wir können so fragen, aber es ist mir doch zweifelhaft, ob wir berechtigt sind zu verlangen, daß auch R^P sich diese Frage vorgelegt haben sollte. Daß er in Hinsicht auf sein Kompositionswerk nicht nach dem Maßstab unserer Logik und Kritik beurteilt werden darf, bedarf keines weiteren Beweises; denn der unausgeglichenen logischen und sachlichen Unebenheiten sind in seinem Werke zu viel, als daß es auffallen könnte, wenn er sich die Frage nicht vorlegte, wie aus einer Ehe zwischen Sethiten und Kainsweibern »Riesen« hervorgehen konnten. Daß er die Möglichkeit, daß dies geschehe, tatsächlich vorausgesetzt hat, müssen wir, zumal auch im Hinblick auf die bekannten Stellen in Num und Deut, hinnehmen, um so sicherer, als, wie schon betont wurde, er von dem Vorhandensein von »Gottessöhnen« als Engelwesen vorher nichts erwähnt hat. — Dazu darf aber nicht übersehen werden, daß er in v. 4^b die נפלים durch den Begriff גִּבֹּרִים erläutert. In welchem Sinne er dies verstanden wissen will, ist nicht schwer festzustellen. Es bedarf nur des Hinweises auf die Nimrodepisode 10 8 ff (v. 9 bleibt als Glosse außer Betracht). Wodurch erwies sich Nimrod als גִּבּוֹר auf der Erde? Dadurch, daß er eine Königsherrschaft aufrichtete, also sich zum Gewalthaber über die Menschen erhob, und wie sich dies R^P vorgestellt haben wird, wird deutlich, wenn wir an eine altorientalische Despotenherrschaft denken. Dazu stimmt dann auch, daß R^P in der besonderen Motivierung des Flutgerichts nach dem (aus J entnommenen) Hinweis auf die tief innerliche sündliche Verseuchung des menschlichen Herzens in den (aus P stammenden) Sätzen (6 11 ff) auf die Gewalttätigkeit (חמס) hinweist, mit der die Menschenwelt angefüllt ist und durch die sie Gott gezwungen hat, das Vernichtungsgericht über sie kommen zu lassen. Ich glaube nicht zu irren, wenn ich meine, daß R^P viel mehr an die inneren Qualitäten der Früchte jener Mischehen und ihre Auswirkung im Leben der Menschheit gedacht hat, als an die körperliche Größe, die wir mit dem Begriff »Riesen« verbinden. Jedenfalls kann ich den von diesen hergenommenen Einwand nicht als beweiskräftig anerkennen.

Anders scheint es mit dem anderen Einwand zu stehen, der aus dem Umstande abgeleitet wird, daß האדם in v. 1 die gesamte Menschheit meint und hernach dieser Begriff nur auf die »Töchter« Anwendung findet. Es scheinen damit wirklich die »Gottessöhne« aus dem Bereich der Menschen (האדם) ausgeschlossen zu werden, so daß wir sie als außerhalb und über der Menschheit stehend ansehen müßten. Doch auch diesen Einwand kann ich nicht gelten lassen.

Denn, wenn R^P im Hinblick auf die Bedürfnisse seiner Zeit, auf die sein Werk didaktisch wirken sollte, unter den בני האלהים eine bestimmte Art Menschen meinte, dann wurden sie auch von dem allgemeinen Begriff האדם in v. 1 mit umfaßt, und daß R^P die Sache so auffaßte, scheint mir schon der doch auch von ihm an seine gegenwärtige Stelle gesetzte v. 3 zu beweisen, in dem ja nichts davon zu spüren ist, daß bei der das in diesem Verse mitgeteilte Gottesurteil begründenden Veränderung und Verderbnis in der Menschen-

welt übermenschliche Engelwesen beteiligt waren. Die Schwierigkeiten, die dieser Satz der Auslegung bietet, schwinden, — abgesehen von בשגם [1] —, wenn im Vorhergehenden nur von Menschen die Rede ist, also auch die »Gottessöhne« als zur Menschheit gehörig betrachtet werden müssen. Eben dies, daß nun auch die bisher noch fromme Menschheitslinie sich in die Verderbnis der anderen hineinziehen ließ, das zwingt Gott dazu, dem Walten seines Geistes im Menschenwesen ein Ziel zu setzen. Daß er dann hernach doch in Noah noch einen Menschen findet, der seiner Gnade wert ist, ist eine Sache für sich; das ermöglicht es Gott, seinen mit der Erschaffung des Menschen verfolgten Plan festzuhalten und nach der Flut weiter zu verfolgen.

Im übrigen bemerke ich nebenbei, daß es mir sehr wahrscheinlich ist, daß R^P mit den 120 Jahren wirklich die Zeit gemeint hat, die der seinem Gericht verfallenen Menschheit von Gott noch geschenkt sein soll, daß er also nicht an die Grenze der Lebensdauer des einzelnen Menschen gedacht wissen will. Letzteres ist allerdings auch nach meiner Ueberzeugung in dem ursprünglichen Zusammenhang der alten Quelle (J [1]) gemeint gewesen. Wie R^P die 120 Jahre in die ihm aus P überkommene Chronologie hineingerechnet hat, mag dahingestellt bleiben.

Nun aber wirft man ein — und das scheint alle unsere Erwägungen über den Haufen zu stoßen —, wie können mit dem Begriff בני האלהים Menschen, Sethiten oder was immer, gemeint sein? Stehen wir da nicht vor einem festen Sprachgebrauch, dem nicht widersprochen werden kann? Indes, ich glaube, auch dieses Hindernis aus dem Wege räumen zu können.

Selbstverständlich leugne ich nicht, daß an gewissen Stellen des Alten Testaments Engelwesen »Gottessöhne« (בני האלהים) genannt werden. BUDDE hat (Urgesch. S. 3) darin recht und findet darin heute allerseits Zustimmung. Aber man beachtet nicht, daß das Vorkommen des Ausdrucks in Gen 6 doch sehr auffällig ist. Alle Stellen, wo wir ihn finden, gleichviel ob im Buche Hiob oder im Danielbuch oder im Psalter, gehören Schriftstücken an, die aus junger, nachexilischer Zeit stammen. Nirgends begegnen wir ihm in einem Schriftstück, das der vorexilischen und gar der alten Zeit angehört. Ist von Engelwesen die Rede, so wird dafür in der Regel מלאך oder auch irgend ein anderer Ausdruck gebraucht, nie aber בני האלהים. Ja, selbst R^P kennt, wenn auch bemerkenswerterweise erst von Gen 16 an, den מלאך יהוה oder מ״אלהים und מלאכים in Mehrzahl (Gen 28 12 32 2) und läßt die ihm aus den alten Quellen zugeflossene Bezeichnung unverändert. Sollte diese Tatsache gegenüber Gen 6 nicht schon längst stutzig gemacht haben? Mir scheint sie allein schon den Beweis in sich zu tragen, daß R^P bei den בני האלהים Gen 6 schwerlich an Engel gedacht hat.

Dazu kommt, daß die Ursprünglichkeit des Ausdrucks in jener alten Quelle, aus der die Episode Gen 6 1—4 abgeleitet werden muß, sehr zweifelhaft ist. Denn, wie schon gesagt, sonst finden wir ihn in keiner alten, ja, in keiner vorexilischen Schrift. Mit Rücksicht hierauf verdient die Vermutung, daß in jener alten Quelle (J [1]) ursprünglich nur האלהים (im Sinne von »göttlichen Wesen«) stand und erst nachträglich — und dann

1) Mir scheint dort ursprünglich nur parenthetisch בָּשָׂר הוּא gestanden zu haben, woran sich dann והיו וגו״ gut anschloß. Das zweite בשר ist fehlerhafte Doppelschreibung. Man beachte die große formale Aehnlichkeit der Worte בשר הוא בשרותיו. Freilich die Herkunft des ם am Ende des ersten Worts bleibt dunkel; die Entstehung des ג aus ר läßt sich aus der Kursive der alten Schrift begreifen.

vielleicht von R^P selbst — בני davorgesetzt sei (vgl. SCHWALLY, ZAW XVIII S. 145; SIEVERS, Metr. Studien: Genesis II S. 250; PROCKSCH, Genesis S. 57), ernste Erwägung, wenn auch eine unbedingte Entscheidung nicht möglich ist. Die Möglichkeit ist indes auch nicht auszuschließen, daß dort ursprünglich eine andere Bezeichnung für Engelwesen stand und daß R^P dafür בני האלהים einsetzte, nicht aber, um den in nachexilischer Zeit in Gebrauch gekommenen Ausdruck anstelle des vorgefundenen alten einzusetzen — warum hat er dann also z. B. in Gen 28 und 32 die מלאכי אלהים stehen lassen? —, sondern m. E. nur, um die Engelwesen zu beseitigen und einen Ausdruck einzusetzen, den er als Benennung für Gott zugehörige Menschen verwenden und von dem er hoffen konnte, daß er auch von den Lesern im Zusammenhang der urgeschichtlichen Kapitel richtig aufgefaßt werde.

Wenn nun richtig ist, was ich schon sagte — ich halte es für richtig —, daß R^P mit seiner Arbeit, auch der Urgeschichte, beabsichtigte, belehrend, warnend und mahnend, auf die jüdische Gemeinde seiner Zeit einzuwirken, und zwar bei Gen 6 1 ff in dem angegebenen Sinne, dann dürfen wir annehmen, daß er den Ausdruck בני האלהים als Bezeichnung für die Sethiten wählte, weil er ihm und auch seinen Zeitgenossen für das eigene Volk geläufig war, das sich gegenüber allen übrigen Völkern in einem besonderen persönlichen Verhältnis mit Gott wußte. Und daß man sich in der jüdischen Gemeinde im Sohnesverhältnis zu Jahwe dachte, dafür brauche ich die Stellen aus der älteren, der prophetischen und der deuteronomistischen Literatur hier sicher nicht anzuführen. Nur eine nachexilische Stelle zu erwähnen, darf ich freilich nicht unterlassen. Sie finden wir Mal 1 6. Hier wird deutlich vorausgesetzt, daß man sich rühmte, Jahwes Sohn bzw. Söhne zu sein, ohne aber sich bewußt zu bleiben, daß das auch sehr ernste Pflichten gegenüber Jahwe in sich schließe. Dazu darf dann auch auf Mal 2 10 ff hingewiesen werden, wo am Eingang zu der scharfen Rüge wegen der Ehen mit fremden Weibern (»Töchtern eines fremden Gottes«) auch auf das Vaterverhältnis Jahwes zu dem Volke hingewiesen wird, also in besonders bedeutsamem Sinne eine Parallele zu Gen 6 geboten wird. Wir stehen nun bei Maleachi der Zeit des R^P sehr nahe, so daß der Schluß schwerlich zu kühn ist, auch in der Zeit des R^P habe die Benennung der Glieder der jüdischen Gemeinde als Söhne ihres Gottes überall Verständnis gefunden, auch insofern, als damit das persönlich nahe Verhältnis des Volkes zu seinem Gotte zum Ausdruck gebracht wurde, jenes Verhältnis, das dem Juden vor allem die Pflicht auferlegte, sich blutrein d. h. sich rein von aller heidnischen Unreinheit zu erhalten, vor allem anderen also das Konnubium mit heidnischen Weibern zu vermeiden.

Wenn nun also R^P in Gen 6 den Ausdruck בני האלהים zur Bezeichnung der Gott noch nahestehenden Sethlinie in der Urmensch-

heit einsetzte oder aus der alten Vorlage herstellte, so erwartete er und durfte auch sicher erwarten, daß die Leser von c. 4 herkommend den Ausdruck richtig verstanden, den sie auf sich um ihres Verhältnisses zu Jahwe willen anzuwenden gewohnt waren und der in der Geschichte der Urmenschheit gebraucht, wo es noch kein erwähltes Volk gab, nur diejenige Menschenlinie bezeichnen konnte, die Gott noch nahe stand (wie ich oben zu Gen 4 ausführte), während die aus der Nähe Gottes verstoßene Linie der Kainiten nichts als Menschen waren (als Fleisch, wie ich vielleicht im Sinne R^Ps nach Gen 6 3 sagen darf). Ihre Töchter waren also »Menschentöchter« und nichts mehr. Töchter anderer fremder Götter (vgl. Mal 2 11) konnten sie nicht genannt werden, weil bisher in der Urgeschichte noch nichts steht, das auf fremde Götter gedeutet werden könnte. Sind nach alledem die »Gottessöhne« Menschen wie die »Menschentöchter«, dann ist auch keine Schwierigkeit mehr in dem Verhältnis von v. 2 zu v. 1 zu entdecken: האדם v. 1 umfaßt dann wirklich alles, wovon in v. 2 geredet wird. Zugleich verliert auch das Kompositionswerk des R^P einen sachlichen Anstoß, der in dem Ausdruck בני האלהים unzweifelhaft vorläge, wenn er wirklich nichts anderes als »Engelwesen« bedeuten könnte.

Ich bin am Ende. Was ich beweisen wollte, glaube ich, soweit auf alttestamentlichem Boden überhaupt etwas bewiesen werden kann, erwiesen zu haben. Möchten meine Ausführungen nicht bloß hinsichtlich des eigentlichen thema probandum, sondern auch in Hinsicht auf die grundsätzliche methodische Seite meiner Behandlung des R^P sorgsamer Aufnahme und Erwägung begegnen. Von seiten dessen, dem sie zum Gruß gewidmet sind, bin ich freundlicher Aufnahme gewiß.

Die Herkunft des Propheten Amos.

Von

Hans Schmidt[1].

In meinem Buche »der Prophet Amos« (sechs Vorlesungen an einem Kriegshochschulkurs, Tübingen 1917) habe ich die judäische Herkunft des Propheten in Frage gezogen. Aus mehreren Briefen, die ich seitdem bekommen habe, ersehe ich, daß ich mit dieser Aufstellung, die im Rahmen meiner Vorlesungen nur flüchtig begründet werden konnte, Widerspruch begegne. D. Karl Budde und D. Hugo Gressmann besonders haben die Güte gehabt, mir ihre abweichende Ansicht ausführlich darzulegen. In meiner durch den Heeresdienst gegebenen Abgeschlossenheit von allem wissenschaftlichem Austausch waren mir diese beiden Briefe eine große Freude. Ich benutze die Muße eines bisher ruhigen Tages im Bereitschaftslager, um meine Anschauung nachzuprüfen und mich mit jenen beiden Briefen auseinanderzusetzen.

Die Frage, um die es sich handelt, ist ja von erheblichem Belang. Fast jedes Wort des Propheten Amos bekommt einen andern Klang, je nachdem, ob es von einem Judäer, also einem Ausländer in Israel gesprochen worden ist, oder ob da ein Nordisraelit in seinem eigenen Vaterlande zu uns redet. Man denke nur an die Worte gegen den König! Hugo Winckler hat seiner Zeit unter der Voraussetzung der judäischen Herkunft von Amos das Bild eines politischen Agenten gewonnen!

Darüber hinaus ist die Frage für die Gesamtgeschichte der alttestamentlichen Literatur, den Ursprung und die Heimat des Schriftprophetentums von Bedeutung.

Die Entscheidung liegt in dem Verständnis des biographischen Abschnitts 7 10—14. Hier wiederum muß man ausgehen von einer Meinungsverschiedenheit über den ursprünglichen Wortlaut.

1) Der Aufsatz ist im Felde (am 18. 7. 1917) nach dem Empfang eines Briefes von D. Karl Budde geschrieben. Heimkehrend aus englischer Gefangenschaft habe ich noch gerade die Möglichkeit, ihn dieser Ehrengabe vor ihrem Abschluß unverändert anzufügen.

Nach dem mass. Text erwidert Amos dem Priester Amasja: בּוֹקֵר אנכי. Fast allgemein wird diese Lesart verändert und ersetzt durch נֹקֵד אנכי. Ist das berechtigt? Wie wird es begründet?

1. Durch den Hinweis auf die gleich darauf folgende Ausführung des Propheten, daß Jahwe ihn מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן fortgenommen habe. Ist hier — so sagt man — von einer Schafherde (bzw. Ziegenherde) die Rede, so muß auch vorher von einem »Schäfer« (נֹקֵד) und nicht von einem, der mit Rindern zu tun hat (בּוֹקֵר), gesprochen worden sein.

2. Dem entspricht die in die alte Ueberschrift »Worte des Amos aus Thekoa« eingefügte Randbemerkung אֲשֶׁר־הָיָה בַּנֹּקְדִים und

3. das αἰπόλος, das LXX neben dem βουκόλος von AΘΣ bieten.

Unter diesen drei Gründen ist der unter 1. angeführte der am meisten bestimmende, zugleich aber auch der anfechtbarste.

Ist es wirklich erlaubt, die Bemerkung des Amos, daß er bei seiner Berufung »hinter der Schafherde« von Jahwe ergriffen worden ist, wie einen Kommentar neben die Anfangsworte seiner Erwiderung: »Ich bin kein נביא und kein בן־נביא, sondern ein בוקר« zu stellen? Das Wort von der Schafherde gibt die besondern Umstände eines einmaligen Ereignisses an; im Anfang seiner Erwiderung aber spricht der Prophet von seinem Stande, von seinem Beruf, von etwas dauerndem. Wenn ich von mir schreiben würde: »Ich bin Professor. Während ich diesen Aufsatz schreibe, sitze ich in einem Kompanieführerunterstand«, so darf niemand daraus das Recht nehmen, das Wort »Professor« etwa durch »Kompanieführer« zu ersetzen und mir meinen Beruf wegzukonjizieren. Denn die beiden Aussagen handeln von etwas Verschiedenem. Sie decken sich nicht. Amos kann sehr wohl von Beruf ein בּוֹקֵר gewesen sein und sich trotzdem bei der bestimmten, ihm unvergeßlichen Gelegenheit gerade auf einer Schafweide bei den Schafen befunden haben.

Damit ist nun aber zugleich auch die Stichhaltigkeit der oben unter 2. und 3. angeführten Gründe in Frage gestellt:

Woraus hat denn der Glossator der Ueberschrift seine Kenntnis von dem Beruf des Amos geschöpft? Doch aus nichts anderem als eben aus 7 15! Daß Amos bei einer Schafherde berufen worden ist, das war ihm eindrücklich; das wollte er sich am Anfang seines Buches vermerken. Will man aus dieser Notiz wirklich schließen, daß der Glossator in 7 14 statt נֹקֵד בּוֹקֵר gelesen hat?[1]

1) Wahrscheinlich hätte er übrigens in diesem Falle das Wort einfach übernommen, hätte nicht geschrieben: »der sich unter den Schäfern befunden hat«, sondern einfach נֹקֵד. Es sieht fast aus, als habe der Glossator sich geflissentlich so ausdrücken wollen, daß man in seinem Relativsatz nicht den Beruf, sondern die besondere Gelegenheit der

Dem widerspricht auch die oben unter 3. angeführte Tatsache, deren Kenntnis ich (hier im Felde nicht im Besitz einer LXX-Ausgabe) Buddes Brief verdanke, daß von AΘΣ βουκόλος (und nicht αἰπόλος) geboten wird. Budde bemerkt dazu, diese Tatsache beweise nichts, »als daß MT schon damals בקר hatte«. Das aber beweist sie jedenfalls.

Das αἰπόλος der LXX aber wird schwerlich einen andern Grund haben als das בנקדים der Glosse in 1 1 und als die Hinwegkonjizierung des בקר in unsern Kommentaren, nämlich den starken Eindruck, den auf eine von der Scholle gelöste, und am Schreibtisch lebende Gelehrtenwelt immer wieder der Umstand gemacht hat, daß ein Prophet bei einer Schafherde berufen worden ist.

Niemand wird schließlich bestreiten, daß die Aenderung des בקר in αἰπόλος auf Grund von 7 15 sehr erklärlich ist. Umgekehrt wäre die Veränderung eines ursprünglichen נקד in בקר gerade wegen 7 15 höchst auffallend, zumal nachdem einmal der Ausdruck נקד in der Glosse zu 1 1 dem Buche als Ueberschrift aufgeheftet und dadurch jeder Leser und Abschreiber gegen ein Verlesen eines ursprünglichen נקד zu בקר durch die suggestive Wirkung, die gerade der immer wieder mit den Augen überflogene Anfang eines Schriftwerkes hat, noch besonders gesichert war.

So erkennt denn auch Gressmann z. B. בקר (brieflich) als ursprünglich an. Aber er meint nun, das mache gar keinen Unterschied: Das Wort, wiewohl etymologisch auf בָּקָר zurückgehend, bedeute hier nur noch soviel wie »Hirt« und sei aus 7 15 als »Schafhirt« »Schäfer« auszulegen.

Nun bin ich weit davon entfernt, Gressmanns Warnung von einer Erklärung aus der Etymologie gering anzuschlagen. Gerade Berufsbezeichnungen können ihre ursprüngliche Wortbedeutung stark abschleifen. Wenn bei uns zu Haus in der Milchwirtschaft von einem Schweizer die Rede ist, so wäre es ganz falsch, zu vermuten, daß dieser Mann etwa aus der Schweiz stammt. Aber, ob eine derartige Bedeutungsverschiebung gerade von בּוֹקֵר zu »Schafhirt« wahrscheinlich ist, das ist mir nun doch fraglich. Die Voraussetzung dazu wäre doch, daß der Rinderhirt in Palästina der gewöhnliche, am häufigsten begegnende Typus des Hirten gewesen wäre. So häufig müßte man den בּוֹקֵר auf der Weide gesehen haben, daß darüber ganz hätte vergessen werden können, was der Mann eigentlich weidet,

Berufung lesen solle. Dann enthielten seine Worte geradezu einen Beweisgrund gegen die Konjektur נקד für בוקר.

und die Bezeichnung so übertragen werden auf jede Art von Viehhüten, auch auf das der Schafe und Ziegen.

Nun ist aber (nach THEOBALD FISCHERS Ausdruck) das Schaf das »Charaktertier Palästinas«. Er behauptet, es sei so häufig, daß man keine Landschaft photographieren könne, ohne Schafe oder Ziegen auf die Platte zu bekommen. Rinder sind jedenfalls und waren immer viel seltener. Ich habe drei Wochen in einem Fellachenhause in dem Dorfe Bir-Zet im Gebirge Ephraim gelebt und während der ganzen Zeit trotz mehrfacher Nachfrage nicht einmal die Möglichkeit gehabt, Kuhmilch zu bekommen. Rinder sind und waren in Palästina in erster Linie Zugtiere für den Pflug. Rinderherden und also auch Rinderhirten mag es in Basan gegeben haben, im Westjordanland aber kaum[1]. Der Begriff בּוֹקֵר hatte also eine sehr geringe Anwartschaft, zu der Bedeutung Hirt verallgemeinert zu werden.

Aber heißt dann בּוֹקֵר überhaupt »Rinderhirt«, »Rinder weidend« und nicht vielmehr »Rinder habend«? Darüber kann nur der Sprachgebrauch entscheiden, den in vollem Umfang nachzuprüfen mir hier Lexikon und Konkordanz fehlen. Indessen soviel ist doch auch ohne eine genaue Statistik über den Sprachgebrauch zu ermitteln: בָּקָר bezeichnet die Rinder, die unter dem Joch vor dem Pflug gehen (I Sam 11 5 u. 7, I Reg 19 20). Als das Nächstliegende erscheint mir danach doch, בּוֹקֵר aufzufassen als einen Mann, der ein Joch Rinder besitzt, als einen »Ochsenbauern«, genau in dem Sinne, wie dieser Ausdruck etwa in Schwaben gebraucht wird.

»Wer aber ein Joch Rinder hält, der hat auch einen Pflug, den sie ziehen, und Weizen- oder Gerstenland, über das er ihn führt.« »Die Abwehr des Propheten (gegen das Wort des Amasja) sagt also: ‚Ich bin ein Mann von eigener Scholle, habe mein gutes und sicheres Auskommen. Du irrst, wenn du meinst, daß das Prophetsein mein Broterwerb wäre'.« So habe ich den Ausdruck in meinen Amosvorlesungen (S. 7) erklärt.

Aber verträgt sich diese Auffassung denn mit dem Zusammenhang? Wird sie nicht durch den Gesamteindruck sowohl der Worte des Priesters Amasja, wie der Antwort des Propheten ins Unrecht gesetzt? Ich vermute, daß sich eben aus diesem Grunde (aus einer bestimmten Gesamtauffassung der Stelle) die Abneigung gegen den Ausdruck בּוֹקֵר und die Allgemeinheit seiner Beseitigung erklärt.

1) So schreibt auch BUDDE (brieflich) zu בקר: »Dies aber heißt schwerlich ‚der ein Joch Rinder hält', sondern geradezu ‚Rinderzüchter' und den darf man doch in Palästina überhaupt nur an wenigen Stellen suchen.« Ueber die Bedeutung von בקר ist gleich zu sprechen.

Amasja sagt (7 12): »Marsch, Seher troll dich (בְּרַח־לְךָ) ins Land Juda. Dort iß dein Brot. Dort spiel den Propheten!« Darauf folgt dann die höhnische Begründung. Diese Aufforderung wird herkömmlich so verstanden: »Geh in deine Heimat!« Diesem Gedanken, der in den Worten »ins Land Juda« für das Empfinden des Propheten und aller Umstehenden ohne weiteres gegeben sein soll, pflegt man den übrigen Teil der Aufforderung unterzuordnen. So schreibt z. B. BUDDE (brieflich): »ואכל שם לחם heißt doch wohl: ‚Bleibe im Lande und nähre dich redlich!'«

Gegen diese Auslegung der Worte des Amasja habe ich in meiner Vorlesung (S. 6, A. 1) den schon von andern erhobenen Einwand aufs neue geltend gemacht: »In diesem Falle (wenn er den Propheten als lästigen Ausländer hätte in seine Heimat verweisen wollen) hätte der Priester wohl nicht das Wort ברח, sondern vielmehr שוב gebraucht: ‚scher dich heim!'« Jedenfalls hätte er so oder ähnlich sprechen müssen, wenn die Landesverweisung in die Heimat die Spitze seiner Aufforderung, ihr betontester Teil gewesen wäre. In diesem Falle hätte er auch in der Begründung, die er seinen Worten anfügt, anders sprechen müssen. Man würde erwarten, daß er gesagt hätte: »denn hier bist du ein geduldeter Fremdling; hier, in diesem Lande Israel, hast du nichts zu suchen!« Was aber sagt er zur Begründung seiner Aufforderung? »Denn das ist hier ein Heiligtum des Königs. Ein königlicher Palast (oder Tempel) ist das hier!« Diese Begründung unterstreicht m. E. in der dreigliedrigen Aufforderung das mittelste Glied und hebt es stark heraus: »Iß dort dein Brot!«

Wir müssen uns erinnern, daß die Propheten gewöhnlichen Schlages aus ihrer Begabung ihren Unterhalt zogen. Sie lebten von Geschenken. Man entlohnte einen solchen Mann mit einem Viertel-Sekel (I Sam 9 7 f) oder mit ein paar Gerstenbrotkuchen (II Reg 4 42). Und der Vorwurf war zu hören: »Haben ihre Zähne zu beißen, so verkünden sie Heil. Steckt man ihnen nichts in den Mund, so sagen sie einem den Krieg an« (Micha 3 5). Wir dürfen sie uns denken wie heute die Wanderderwische in Palästina. Man hat eine geheime Scheu und religiöse Verehrung für sie — gewiß. Aber daneben steht unausgeglichen die Verachtung. Für den seßhaften Bauern wäre es auch heute eine Kränkung, ihm zu sagen: »Iß als Derwisch dein Brot[1].«

1) Ein kennzeichnendes Beispiel für die zwiespältige Einschätzung eines solchen Derwischs und für seine Art aus der »Prophetengabe« seine Nahrung zu ziehen, bietet die Erzählung »Der Derwisch« bei HANS SCHMIDT und PAUL KAHLE, Volkserzählungen aus Palästina, Göttingen 1917, S. 34—37.

Das — scheint mir — ist der eigentliche Sinn und der höhnende Anwurf in den Worten des Priesters Amasja. Er erhebt gegen Amos den Vorwurf, daß er nur, um »sein Brot zu essen«, um schnöden Erwerbes willen den »Propheten spiele«, und sagt ihm: »Mach das, wo du willst, in dem benachbarten Juda meinetwegen, aber nicht hier. Denn dies ist hier ein königlicher Tempel. Hier ist Hausbettelei verboten!«

Und nun wiederholen wir unsere Frage: Paßt zu dieser Aufforderung die Antwort des Propheten, wie wir sie oben herausgestellt haben. Die Antwort: »Ich bin kein נביא oder בן־נביא, sondern ein בוקר, ein Bauer!« Was könnte besser passen! Dem Vorwurf des Vagabundierens, des Lebens von Geschenken gegenüber die Berufung auf den Pflug und die Scholle! Das Sichaufrichten des seßhaften, bodenständigen Mannes gegen die Zumutung, zu der Zunft zu gehören, die von Heiligtum zu Heiligtum zieht und keine Heimstätte hat!

Aber, so wendet GRESSMANN ein, die Worte des Amos haben noch eine Fortsetzung: Er sagt nicht nur: »Ich bin ein בוקר«, sondern auch: »Ich bin ein בולס שקמים!« Paßt auch dieser Ausdruck zu dem von uns gewonnenen Ergebnis?

Was bedeutet בלס שקמים? GRESSMANN erklärt (brieflich): »Ein Essen von Sykomorenfeigen (בלס) mag irgend etwas bedeuten, um die harten, holzigen Früchte eßbar und verdaulich zu machen. Dieses Essen ist charakteristisch (dafür gibt es ägyptische Parallelen!) für arme Leute; Amos war ein ganz armer Schafhirt, der von Sykomoren lebte!«

Gegen diese Ausführung habe ich, auch wenn die erschlossene Bedeutung von בלס, auf die wir zurückkommen, richtig wäre, ein Bedenken: Sind die »ägyptischen Parallelen« hier wirklich zwingend? Wenn man mit der Bahn von Alexandrien nach Kairo fährt, sieht man an zahlreichen Stellen große Sykomoren. Sie stehn dort wie die großen, breitschattenden Eichen in dem fruchtbaren Schwemmland der Unterelbe oder wie die großen Nußbäume hier in den Feldern Lothringens[1]. In Aegypten hat es sicherlich immer viel

1) Die Eigentümlichkeit der Sykomore, daß sie, wenn mich meine Erinnerung nicht täuscht, immer für sich allein wächst, hat mich in meinem Amosbuch (S. 3 Anm.) zu der Frage veranlaßt: »Ob das nur im Plural vorkommende שקמם die stets allein stehende Sykomore bezeichnet und nicht vielmehr die Edelfeigen mit männlichen Blüten?« Diese Vermutung läßt sich nicht aufrecht erhalten »angesichts des im Aramäischen und Griechischen wiederkehrenden Pflanzennamens« (BUDDE und fast wörtlich ebenso GRESSMANN). Aber die Tatsache, von der sie ausgeht, ist doch wirklich verwunderlich. Dürfte man שקמים mit »Edelfeigen« übersetzen, so würde man bei בלס an die Befruchtung durch Gallwespen denken können, die ihre Eier in die Blüten der männ-

Sykomoren gegeben; ihre Früchte waren dort gewiß billig »wie Brombeeren«, und ich glaube wohl, daß sie dort die Nahrung armer Leute gewesen sind. Von Palästina aber gilt diese Voraussetzung nicht! Ja, GRESSMANNs ganze Vermutung, daß בלם »essen« bedeute, hat keinen andern Grund als den, daß er aus seiner genauen Kenntnis Palästinas weiß, daß in der Gegend des traditionellen Thekoa im Gebirge Juda Sykomoren nicht gedeihen. Dann aber erhalten wir das schwierige Ergebnis, daß als »charakteristisches« Armeleut-Essen eine Frucht bezeichnet wäre, die an einer ganz andern Stelle hätte angebaut, auf Maultieren aufs Gebirge gebracht und dort an die armen Hirten ausgegeben werden müssen! Das ist doch undenkbar! Die Frucht des Johannisbrotbaumes (GRESSMANN erinnert an Luc 15 16) ist in Palästina eine Nahrung für Arme, die Frucht der Sykomore kann es in dem größten Teil des Landes unmöglich gewesen sein.

Aber בלם heißt ja auch gar nicht »essen« »sich nähren« oder »eßbar machen«. Auf Grund des griechischen κνίζων versteht man es — doch wohl mit Recht — als »einritzen«. Bei THEOPHRAST (hist. plant. 4 2) soll, wie ich mir irgendwoher notiert habe, zu lesen sein, daß die Früchte der Sykomore gegen die Zeit der Reife hin mit dem Nagel oder einem scharfen Instrument geritzt werden, damit ein Teil des herben Saftes abfließt. Und diese Kunst soll in Kairo noch heute von den Gärtnern verstanden und geübt werden. Mag nun dieser Handgriff oder ein anderer, für uns nicht mehr erkennbarer mit dem Worte gemeint sein, soviel ist doch wohl sicher, daß es sich hier um einen Kunstausdruck aus der Baumgärtnerei handelt. In meiner Vorlesung (S. 2, Anm. 1) habe ich hinzugefügt: »Jedenfalls (ist zu denken) an irgend etwas, das den Amos als einen geübten Feigengärtner, der seine Bäume in guter Pflege hält, kennzeichnet!«

So aufgefaßt, paßt das Wort zu dem, was wir über den Sinn der Aufforderung des Priesters Amasja und über die Bedeutung des בוקר אנכי festgestellt haben, ausgezeichnet. Amos weist den Vorwurf, daß er seine Prophetenworte um des lieben Brotes willen sage, mit der Erklärung ab, daß er Rinder hat und eine Sykomorenzucht. Und als drittes dürfen wir nach 7 15 noch hinzustellen: eine Schafherde. Er ist also kein »ganz armer Schafhirt«, sondern ein wohlhabender Bauer.

---

lichen Feigenbäume legen. Die auskriechende Brut fliegt dann, mit Blütenstaub bedeckt, zu den weiblichen Blüten und bewirkt deren Befruchtung. Sorgfältige Gärtner sollen diesen Akt durch Kunst befördern. Das könnte dann בלם bedeuten. Bei Sykomoren gibt es diese Art der Befruchtung nicht.

Diese Erkenntnis ist nun nicht unwesentlich. Sie gibt den Worten des Propheten erst ihren eigentümlichen Adel. Seine Hingebung zugunsten der »Armen«, der »Zertretenen«, sein Zorn gegen Habsucht und Luxus aller Art gewinnen an Größe, wenn das alles nicht aus dem Hunger eines »ganz armen« Proletariers erwachsen ist, sondern aus der rein innerlichen Begeisterung eines von dem Gedanken der Gerechtigkeit überwältigten Herzens! Das Wunder, das wir in dieser Persönlichkeit vor Augen haben, tritt so erst recht ans Licht. Nicht der sacro egoismo redet aus ihm, sondern Gott.

Uebrigens bestätigt sich unsere Auffassung in den Worten des Propheten auf Schritt und Tritt: Die Weite seines geographischen Gesichtskreises (von Mesopotamien bis Aegypten oder Kreta; 3 9 1 2 ff 9 7), die Vertrautheit mit der großen Politik seiner Zeit (1 2 ff 6 12—14), der klare Einblick in die sozialen Verhältnisse (5 7—13 8 4—8) und in die Geschichte der Religion und der Religionen (3 1 ff 9 7 5 25 ff) verraten die Feder — nicht eines ganz armen Schafhirten, sondern eines der Führenden seines Volkes. Nicht minder gilt dies von der Hoheit seiner Sprache und der Vollendung, in der er Kunstformen der Dichtung handhabt.

Damit haben wir uns nun den Weg gebahnt, die Frage nach der Herkunft im engeren Sinne, nach der Heimat des Amos zu untersuchen.

Die geltende Ansicht geht dahin, daß er aus Juda stamme und in Nord-Israel, also als ein Landfremder seine Worte gesprochen habe. Die Gründe für diese Ansicht sind schnell aufgezählt:

1. Es steht in der Ueberschrift des Buches des Amos — und zwar in ihrem Urtext, nicht in dem eingefügten Randvermerk, von dem wir oben gesprochen haben — »Worte des Amos aus Thekoa«. Das ist — so sagt die Ueberlieferung — das heutige ḫirbet tḳu'a im Gebirge Juda.

2. Das erste Wort des Propheten beginnt: »Jahwe brüllt vom Zion her. Und von Jerusalem erhebt er seine Stimme!« (1 2a).

3. Ebenso lenkt das letzte Wort die Gedanken nach Juda, wenn er von der »zerfallenen Hütte Davids« spricht (9 11).

4. Der Priester Amasja sagt: »Marsch, Seher, troll dich nach Juda!« (7 12).

Da erhebt sich nun gegenüber dem unter 1. angeführten Grunde zunächst die Frage: Paßt das Bild, das wir aus Amos 7 14 f von den Lebensumständen, von dem Besitz und der örtlichen Umgebung des Amos gewonnen haben, zur ḫirbet tḳu'a, zu der Landschaft des Gebirges Juda, in der diese alte Ortslage noch heute erkennbar ist.

In meiner Vorlesung (S. 6, Anm. 1) habe ich diese Frage verneint und gesagt: »Amos stammt nach 1 1 aus Thekoa und eine Ortschaft dieses Namens kennen wir allerdings im ödesten judäischen Gebirge. Aber eben dieser landschaftlichen Eigenart wegen kann dieses Thekoa unmöglich die Heimat des Amos sein«. Herr D. Budde erwidert (brieflich) auf diese Bemerkung: »Annähernd so schlimm wird freilich die Lage von Th. fast überall gekennzeichnet. Ich bin von Jerusalem über Bethlehem dorthin geritten und war selbst aufs äußerste überrascht, zunächst eine sehr ansehnliche Stadtanlage zu finden, eines der größeren Trümmerfelder (meist aus klassischer Zeit), die ich in Palästina gesehen habe, und sodann eine ganz stattliche Vegetation. Obgleich wir keine Bewohner trafen, fanden wir den ganzen Ostabhang der Erhebung, auf dem es lag (nach W. fällt es steil ab), mit fröhlich gedeihenden Linsenfeldern angebaut. Wenn es dort heute so steht, zur Zeit des Verfalls seit unvordenklichen Zeiten, so sah es vor $2^1/_2$ Jahrtausenden noch ganz anders aus; d. h. noch viel besser und fruchtbarer. Solche Stadtanlage entsteht nicht und besteht nicht mindestens ein Jahrtausend lang (die griechisch-römischen Bautrümmer!) in der Wüste; hier hat lebhafter Verkehr geherrscht und sicher auch ausreichende Getreide- und Baumzucht.«

Dieser Ausführung muß ich nun in der Tat recht geben. Ich bin auch bei der ḫirbet tḳu'a gewesen; und zwar augenscheinlich zu einer für den Eindruck der Vegetation ungünstigeren Jahreszeit als Budde. Aber von dem »ödesten« Gebirge Juda und von der »Wüste« hätte ich doch nicht sprechen sollen. Schon die Trümmer der alten Ortschaft widerstreiten dieser Kennzeichnung der Landschaft. Ich habe dabei wohl unter dem unbewußten Eindruck von Schilderungen, wie sie nach meiner Erinnerung von Hölscher (»die Profeten«) oder Gressmann (»Schriften des AT in Auswahl«) gegeben werden, gestanden. Gressmann schreibt auch jetzt in seinen brieflichen Ausführungen über בוקר: »In Thekoa hat man kein Futter für Rinder, sondern nur für Schafe.« Gerade diese Bemerkung bringt mir in Erinnerung, daß wir bei unserem Ritt zur ḫirbet tḳu'a zwischen den Trümmern zwei Rinder, die von einem alten Manne gehütet wurden, auf der Weide gesehen haben.

Ich muß also Budde zustimmen: Bauern haben dort wohnen und wahrscheinlich ein leidliches Auskommen finden können, wenn auch natürlich zu allen Zeiten in weit geringerem Maß als auf den Berghängen und in den Talmulden etwa des Gebirges Ephraim, von der Küstenebene ganz zu schweigen.

Aber eins bleibt nun doch bestehen: Sykomoren sind in der Landschaft der ḫirbet tḳu'a niemals gewachsen. Das wird wohl auch allgemein zugestanden. Von dieser Erwägung aus ist ja GRESSMANN auf den Ausweg geraten, das בלם שקמים gar nicht vom Züchten der Bäume, sondern vom bloßen Essen ihrer anderswo geernteten Früchte zu verstehen. Und BUDDE schreibt: »Ob nun die שקמים in T. selbst wachsen oder etwas entfernt davon gepflegt wurden, ist dafür (für die Gleichsetzung von Thekoa und ḫirbet tḳu'a) gleichgültig.« Aber nun fragt sich doch, wie weit man denn gehen, und vor allem, welche Geländeschwierigkeiten man überwinden muß, ehe man den ersten möglichen Ort für eine Sykomorenanpflanzung antrifft. Ich meine, man müßte bis zu der Oase vor Jericho auf der einen und bis hinunter in die Küstenebene auf der andern Seite gehen! Ein derartiges Auseinanderliegen der zu einem Bauerngut gehörigen Liegenschaften ist doch — für die alte Zeit zumal — undenkbar.

Als wir nach Thekoa ritten (Winter 1910/11), sprach ich mit Professor DALMAN über diese Frage: Er schloß unsre Unterhaltung mit dem Wort: »Wenn Sykomoren in Thekoa gewachsen sind, muß es wo anders gelegen haben, hier haben nie Sykomoren gestanden.«

Den damit angedeuteten Schluß habe ich — wie früher vor allem OORT — nun in meinen Vorlesungen gezogen: Ich habe ein anderes Thekoa als das im Namen der ḫirbet tḳu'a fortlebende postuliert. GRESSMANN nennt das »eine verzweifelte Folgerung«. Indessen ist es das wirklich? Wie viele Ortsnamen begegnen nicht doppelt und dreifach in Palästina! Wie viele Rama, Gibea, Mizpa, Gilgal hat es nicht nebeneinander gegeben und gibt es zum Teil noch. Es gehört das wohl zu den Eigentümlichkeiten eines so stark durchschnittenen Gebirgslandes wie Palästina. Noch heute wundert man sich bei den Bauern dort, einen wie geringen Teil ihres kleinen Landes sie kennen. Wie fest die einzelnen Sippen in ihren Ortschaften wurzeln. In einer solchen Gebirgsbevölkerung bildet Gleichheit von Ortsbezeichnungen keine Schwierigkeit. Eine solche erwächst erst aus einem regeren Verkehr über weitere Strecken.

Aber — fragt GRESSMANN — »wo liegt es denn«, das Thekoa des Amos? Diese Frage vermag ich nicht zu beantworten. Nur soviel scheint mir gewiß: Die Lage von ḫirbet tḳu'a scheidet für die Bestimmung der Heimat des Amos aus.

Wie steht es nun mit den oben unter 2 und 3 angeführten Gründen für die judäische Herkunft des Propheten?

Zu 1 2^a erinnert mich BUDDE an seinen Aufsatz in der ZAW 1910, in dem er die Ansicht begründet hat, daß in 1 2^a nur ein Glossator

auf Joel 4 16 verweise, um »beizubringen, was denn Amos zwei Jahre vor dem Erdbeben geschaut habe, nämlich eben das Erdbeben«. Auch von andern ist dieser Vers beanstandet worden. Und in der Tat: die Bedenken gegen seine Ursprünglichkeit — das muß ich gegenüber meinem Amosbuch, das den Vers als »echt« behandelt (S. 28 und 34) — nach reiflicher Ueberlegung zugestehen, lassen sich nicht überwinden.

Zunächst schon, daß der Vers Joel 4 16 in ganz gleichem Wortlaut vorkommt. Vor allem aber: die Worte, die ihm dort folgen, schließen sich außerordentlich viel besser als v. 2b bei Amos an.

Man vergleiche:

»Jahwe brüllt vom Zion her,
Und von Jerusalem erhebt er seine Stimme,
Daß Himmel und Erde erbeben« (Joel 4 16)

und:

»Jahwe brüllt vom Zion her,
Und von Jerusalem erhebt er seine Stimme,
Daß traurig stehn die Auen der Hirten
Und das Haupt des Karmel verdorrt!«

Schon vielfach hat man auf die Ungereimtheit hingewiesen, daß hier die Dürre als die Folge eines Gewitters (daran denkt man nach Ps 29 doch zunächst bei »der Stimme« Jahwes) bezeichnet wird.

Dazu kommt noch als ein dritter Grund, daß durch die Ausscheidung von 1 2a das erste große Gedicht des Amos nicht nur nicht gestört wird, sondern gewinnt!

Ich habe in meinen Vorlesungen bei der Erklärung dieses Gedichtes Nachdruck auf das immer wiederkehrende: »Ich will es nicht wenden!« gelegt und dazu bemerkt:

»Wenn in Israel Not im Lande war . . . ., dann kam das Volk, das lassen uns eine Anzahl Psalmen (z. B. 85) und Prophetenworte (z. B. Joel 1 14) mit großer Deutlichkeit erkennen, zu einem Bußgottesdienst in den Tempel. In Sack und Asche lagen sie — Männer, Weiber und Kinder — auf den Steinfließen im Vorhof, zerrauften sich die Haare und schlugen sich die Brust, und ein Priester — gleichfalls im Trauergewand und auf den Knien liegend — brachte . . . . die Not in einem Bußgebet vor Gott. Bisweilen scheint in solcher Stunde einen Propheten die Verzückung ergriffen zu haben. Und dann stand er mit einem Male vor der betenden Menge und verkündete Gottes Antwort: Je nachdem: eine Zusage der Hilfe oder die harte Verkündigung: ‚Ich will es nicht wenden!'« »Unser Gedicht beginnt mit dem Hinweis auf eine allgemeine Not: der von

immer grünen Eichen bestandene Karmelberg ist welk geworden, und die Talmulden, in denen die Hirten zu lagern lieben, weil Quellen darin rauschen und saftiges Grün die Hänge kleidet, liegen traurig da, ausgetrocknet und verdorrt.« Diese Auffassung des großen Bußgedichtes würde wesentlich erleichtert werden, wenn man 1 2ª (und zwar mit Einschluß des auf קוֹלוֹ folgenden ו) als Einsatz streichen dürfte. Dann erhalten wir einen lesbaren und verständlichen Text:

»Und er sprach:

Traurig liegen die Auen der Hirten
Und welk steht das Haupt des Karmel.

So hat Jahwe gesprochen ....«

Eine kurze Periode stellt klar und scharf umrissen die Voraussetzung des Prophetenwortes, die Not, die »nicht gewandt«, sondern zum Feuer des Weltgerichtes gesteigert werden soll, an die Spitze.

Damit ist nun auch der zweite Grund für die judäische Herkunft des Amos unsern Händen entglitten. Wie steht es mit dem dritten? Beweist wirklich der Ausblick auf eine Wiederherstellung der »zerfallenen Hütte Davids« die Herkunft des Propheten Amos aus Juda?

Wenn etwa im Jahre 1807 ein im Königreich Westfalen lebender Mann in seiner Sehnsucht nach einer besseren Zeit sich zu dem Ausblick auf eine Wiederherstellung »der zerfallenen Hütte Friedrichs des Großen« erhoben hätte, müßte man dann folgern, daß ein solcher Mann nur aus Ostpreußen oder Brandenburg eingewandert sein könne? Davids Zepter hatte auch über das Nordreich geherrscht. Niemals würde sich die messianische Hoffnung mit dem Namen dieses Königs so unauflöslich verbunden haben, wenn sich seine Herrschaft nicht überall — auch im Nordreich — der Erinnerung als die goldne Zeit des gesamten Volkes Israel eingeprägt hätte. Ja, man darf fragen, ob das Bild von der zerfallenen Hütte Davids in dem seinem Hause durch die Reichsspaltung entrissenen Gebiet nicht fast noch natürlicher war, als bei einem Manne aus Juda, dem die Lebenskraft der davidischen Dynastie doch recht lebendig vor Augen stehen mußte. Was in Juda noch bestand, war für den Nordisraeliten »zerfallen«, war Vergangenheit und als solche Gegenstand verklärender Sehnsucht. Auch von hier aus läßt sich die Herkunft des Propheten aus Juda nicht beweisen.

Somit bleibt nur noch die Aufforderung des Priesters Amasja: »Marsch, Seher, troll dich nach Juda!«, von der wir schon eingehend gesprochen haben.

Man wird über diesen Vers sagen: Zugegeben, daß die Aufforderung des Priesters die oben aufgezeigte Spitze hat, daß sie den

Amos einen Wanderderwisch, einen fahrenden Bettler schilt, so muß doch der Priester einen bestimmten Grund gehabt haben, den Propheten gerade nach Juda auszuweisen. Zeigt sich darin nicht doch, daß das die Heimat des Propheten ist?

Nun, wir sahen schon, daß jedenfalls das von Amasja gewählte Wort nicht ausdrücklich vom »nach Hause gehen« spricht. Und für die Nennung des Landes Juda lassen sich doch auch noch andre Gründe anführen als der, daß das die Heimat des Amos wäre.

Wer auf der Höhe von Bethel steht, dem liegt judäischer Acker unmittelbar vor Augen. Man denke sich einen ostpreußischen Domänenpächter, der einen Hausierer von seinem Hof jagen will: würde dem eine Handbewegung nach den in Sehweite sich ausbreitenden russischen Feldern und die Aufforderung: »Geh mit deinem Kram nach Rußland. Hier ist Betteln und Hausieren verboten!« nicht nahe liegen?

Deutlich würde in einer solchen Aufforderung Hohn über das genannte Land zum Ausdruck kommen. Diese Empfindung hört man aber auch aus den Worten des Amasja. Ich habe diesen Eindruck in meiner Vorlesung so ausgesprochen (S. 5 f.): »Bemerkenswert ist die offensichtliche Verachtung, mit der er vom Staate Juda spricht. Das kleine Reich der zwei Stämme war im Gegensatz zu den Bergen des großen Nordreichs mit ihren dichten Oelbaumhainen und fruchtbaren Talmulden rauh, kahl und arm; überdies war es nicht lange zuvor vom Nordreich besiegt und hart gezüchtigt worden (II Reg 14 8—14). Wenn Amasja dem Amos, den er mit Zorn und Verachtung Verschwörer und Revolutionär nennt, rät nach Juda zu gehen, so geschieht das . . . ., weil ihm das Land als ein mit Unrecht selbstständiges Gemeinwesen, als der gewiesene Sammelpunkt aller Staatsfeinde und Lumpen erscheint.« Dazu mag noch kommen, daß das Auftreten von Propheten am Tempel in Jerusalem häufiger gewesen ist, als etwa in Bethel [1].

Damit sind die mir bekannten Gründe für die Herkunft des Amos aus Juda besprochen. Es bleibt noch übrig zu fragen: Läßt sich vielleicht etwas Positives für die Annahme, daß Amos aus dem Nordreiche stammt, beibringen? In der Tat ist das der Fall.

Als Amos auftrat, muß noch in aller Erinnerung der blutige Bruderkrieg gewesen sein, den wir soeben erwähnt haben, der Krieg, den Jehoas von Israel gegen König Amasja von Juda nach II Reg 14 8 ff geführt hat. In diesem Kriege wurde die Mauer Jerusalems

1) BUDDE wendet ein: »Ein Landeskind hätte er (Amasja) wohl am einfachsten und ungescheut vor seinen Untergebenen aufgreifen lassen.« Indessen dazu gehörte immerhin ein Entschluß: die unberechenbaren Kräfte eines Propheten waren auch den Trägern der öffentlichen Gewalt unheimlich.

gebrochen und die Stadt geplündert. Nun sind die Worte des Amos durchglüht von Zorn gegen die Regierenden im Nordreich, in Samaria. Und sein Auge ist offen für die Angelegenheiten der äußeren Politik. Wenn er nun ein Judäer gewesen wäre, wenn er von der Höhe der ḫirbet tḳu'a auf Bethlehem und Jerusalem herniedergesehen, an diesen Städten vorüber seinen Weg ins Nordreich genommen hätte, wäre es dann vorstellbar, daß er von jenem Raubzug (II Reg 14 14) von der Plünderung des Tempels, des königlichen Schatzes und der Verschleppung aller dort aufgefundenen Kostbarkeiten nach Samaria auch kein sterbendes Wörtlein gesagt hätte? Daß nicht wenigstens die Empfindung des aus dem kleineren, besiegten und mißhandelten Lande Stammenden einmal irgendwo zum Durchbruch gekommen wäre? Wenn er noch Juda und Jerusalem wenigstens überhaupt nicht erwähnte! dann könnte man vielleicht sagen: Der Beweis e silentio gilt nicht! Wer weiß, was Amos noch alles gesagt haben mag, das uns nicht erhalten ist. Aber er spricht von Juda, spricht von Jerusalem, vom Tempel und ihren Priestern[1]! Ist dabei auch nur ein Hauch von Heimatklang, von Erbitterung über die seinem Vaterland geschehene Unbill in seinen Worten? Im Gegenteil! Er kommt auf Juda zu sprechen, als er die Flammen des Weltgerichts verfolgt, wie sie unter den Nachbarn und Feinden des Volkes Israel der Reihe nach ein Volk nach dem andern ergreifen. Juda ist ihm — das zeigt sich ja deutlich — Ausland, fast so wie Aram, Moab und Philistäa!

Als einer der Grundzüge im Wesen der Propheten erscheint mir seine verzehrende Liebe zu seinem Vaterlande[2]. Die Unheilsbotschaft über Nordisrael, über Samaria ist mit tiefem Weh geschrieben. So spricht kein aus der Fremde kommender Mann auf den Gassen eines Volkes, das die Auen seines Vaterlandes zertreten hat. So spricht der Bürger, dem das Auge sehend geworden ist für den Wurm in der Blüte seiner lieben Heimat.

So vermag ich den Hintergrund für die Worte des Amos trotz des erfahrenen Widerspruches nicht wesentlich anders zu sehen, als ich ihn in meinen Kriegsvorlesungen gezeichnet habe. Aber in vielen einzelnen Punkten, auch in solchen, von denen hier nicht die Rede gewesen ist, haben mich die beiden Briefe, die mich hier vor dem Feinde aus der Heimat und aus dem Frieden unsrer Wissenschaft so freundlich gegrüßt haben, belehrt und überzeugt. Und so kann ich nicht anders schließen als mit dem Ausdruck tief empfundenen Dankes.

1) 2 4—6. Ueber die Echtheit (mit Ausnahme eines Zusatzes) vgl. »Der Prophet Amos« S. 31, Anm.

2) Vgl. 7 2 7 5 9 11—15 und dazu »Der Prophet Amos« S. 11, 16 ff., 80, 104 ff.

Bemerkungen zu Genesis 17.

Von

Carl Steuernagel.

Es ist bisher wohl schon mehrfach beachtet worden, daß in Gen 17 ein gewisser Widerspruch steckt, sofern ausdrücklich erklärt wird, die ברית, durch die sich Gott an bestimmte Verpflichtungen gebunden hat, beziehe sich nur auf Isaak und dessen Nachkommen und nicht auch auf Ismael (v. 19 ff), und andererseits in v. 10 ff geboten wird, die Beschneidung, die nach v. 11 das Zeichen der ברית ist, an allen Nachkommen Abrahams, also auch an Ismael, ja selbst an den Sklaven Abrahams und seiner Nachkommen zu vollziehen, so daß sie das Zeichen der ברית an sich tragen, ohne daß die ברית sich auf sie erstreckt. Aber man hat diese Beobachtung bisher nicht weiter verfolgt und daher auch keine Schlüsse aus ihr gezogen. In meinem Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament (1912), § 54 9 habe ich bereits, allerdings in der durch die Umstände gebotenen Kürze, angedeutet, welches mir diese Schlüsse zu sein scheinen. Hier möchte ich das dort nur Angedeutete genauer ausführen und begründen.

Das Kapitel zerfällt in zwei Hauptteile: der erste (v. 1—22) erzählt von einer Abraham zuteil gewordenen Gottesoffenbarung, bei der unter anderm auch die Beschneidung angeordnet wird; der zweite (v. 23—27) berichtet von der Ausführung der Beschneidung. Der erste Hauptteil enthält fünf Gottesworte v. 1^{b}—2 4—8 $9^{a\beta}$—14 $15^{a\beta}$—16 $19^{a\beta}$—21, die durch besondere Einführungsformeln, bisweilen auch durch erzählende Zwischenbemerkungen voneinander abgegrenzt sind. Von diesen hängen enger zusammen das zweite, vierte und fünfte, während das dritte sachlich mit dem erzählenden Schlußabschnitt zusammengehört. Dem entspricht in der Hauptsache die Reihenfolge, in der ich die einzelnen Abschnitte besprechen möchte. Im übrigen ist die von mir gewählte Reihenfolge methodisch bedingt.

Wir fassen zunächst den zweiten Gottesspruch v. 4—8 ins Auge. Er zerfällt in zwei Teile. Im ersten (v. 4—6) legt Gott dar, worin seine ברית mit Abraham bestehen solle. Er wolle seine Nach-

kommen in außerordentlicher Weise mehren, so daß sie zu einer Menge von Völkern werden. Daher solle auch Abrahams bisheriger Name אברם in אברהם verändert werden, damit durch Anfang und Schluß (אב und הם) angedeutet werde, daß sein Träger zum [אב המ]ון גוים werden solle. Nicht weniger wie dreimal wird auf die Mehrzahl der von Abraham abstammenden Völker hingewiesen. Man sieht, daß dies ein Hauptpunkt ist, auf den der Verfasser alles Gewicht legt. Im zweiten Teil desselben Spruches (v. 7—8) sagt Gott, daß er seine ברית Abraham und seinen Nachkommen gegenüber ewig aufrecht erhalten wolle, und wiederum führt er aus, welches der Inhalt der von ihm übernommenen Verpflichtung sein soll: er will Abraham und seinen Nachkommen Gott sein und ihnen das Land Kanaan zu ewigem Besitz geben. Es ist klar, daß diese ברית-Zusagen nur auf die Israeliten Bezug haben können, denn nur i h r Gott ist Jahwe und nur i h n e n gehört das Land Kanaan. In dieser Zusage kommt Abraham also nur als Ahnherr Israels in Betracht. Macht man sich dies klar, so empfindet man sofort eine starke Disharmonie zwischen den beiden Teilen des Gottesspruches. Wer so geflissentlich wie möglich betont, daß Abraham der Stammvater vieler Völker werden soll, kann nicht im Sinne gehabt haben, damit eine weitere Ankündigung einzuleiten, in der dieser Gedanke nicht nur keine Bedeutung mehr hat, sondern geradezu ausgeschlossen ist. Und umgekehrt, wer Gottes nur Israel geltende Zusagen mitteilen will, kann das unmöglich einleiten mit der stärksten Betonung des Gedankens, daß Abrahams Nachkommen nicht nur die Israeliten sind, sondern eine ganze Menge von Völkern. Kommt man von v. 4—6 zu v. 7, so muß man bei זרעך notwendig an die vielen Völker denken, um dann hinterdrein zu bemerken, daß das angesichts des weiteren Inhaltes von v. 7 f nicht angeht. Es ergibt sich somit, wie mir scheint, der zwingende Schluß, daß v. 4—6 und v. 7—8 nicht von dem gleichen Verfasser stammen. Wir bezeichnen den von v. 4—6 vorläufig mit A, den von v. 7—8 mit B.

Der f ü n f t e Gottesspruch v. $19^{a\beta}$—21 ist durch ein kleines erzählendes Stück eingeleitet, das zu seinem Verständnis die notwendige Voraussetzung bildet. Abraham hält es für undenkbar, ja für lächerlich, daß Sara, die Neunzigjährige, ihm, dem Hundertjährigen, noch einen Sohn schenken könne, und empfiehlt Ismael, seinen Sohn von der Hagar, der Fürsorge Gottes. Gott aber weist das zurück: in der Tat, Sara soll Abraham einen Sohn gebären, dem er, weil die Ankündigung seiner Geburt ihm lächerlich schien, den Namen יצחק (= er lacht) geben soll; auf diesen und seine Nachkommen bezieht sich die ברית Gottes. Freilich will Gott, der Bitte Abrahams entsprechend, auch

für Ismael sorgen, ihn segnen und zu einem großen Volk mit zwölf Fürsten werden lassen; aber die ברית gilt nicht ihm, sondern dem Isaak. v. 17—21 erweisen sich also als ein in sich vollkommen geschlossenes und einheitliches Stück. Dieser Abschnitt ist nun ausdrücklich mit v. 7 f verknüpft; vgl. v. 19b והקמתי את בריתי אתו לברית עולם mit v. 7 לברית עולם .... והקמתי את בריתי. Und was v. 7 f nur zu erschließen war, daß die ברית nicht allen Nachkommen Abrahams, sondern nur den Israeliten gelten soll, das wird hier ganz unzweideutig ausgesprochen. So gehören v. 17—21 formell und sachlich mit v. 7 f zusammen. Auch sie sind also B zuzuweisen.

Nun setzen v. 17—21 vor sich die Ankündigung voraus, daß Sara dem Abraham einen Sohn gebären werde. Eine solche bietet der vierte Gottesspruch in v. 16a. Im übrigen aber laufen v. 15 f den v. 4—6 parallel. Daß Sara statt ihres ursprünglichen Namens שרי den Namen שרה erhält (v. 15), entspricht der Namensänderung für Abraham in v. 5; daß sie zu Völkern werden soll und daß Könige von ihr abstammen werden (v. 16b), entspricht der gleichen Ankündigung an Abraham v. 6. Danach muß v. 15 16b A, v. 16a B zugeteilt werden. Und daß an v. 16 tatsächlich zwei Hände beteiligt sind, wird auch durch eine formelle Beobachtung bestätigt, nämlich durch das doppelte »ich will sie segnen«, das in v. a und v. b je seine besondere Auslegung erhält.

Der Schlußabschnitt v. 23—27 berichtet von der Ausführung der Beschneidung. Sie wird vollzogen an Abraham, Ismael und den Sklaven, sowohl den hausgeborenen als den für Geld gekauften, kurz an allem, was männlich ist im Hause Abrahams. So geflissentlich wie möglich werden dabei Ismael und die Sklaven mit Abraham auf eine Stufe gestellt. Davon, daß ein scharfer Unterschied zwischen den Israeliten und den übrigen Nachkommen Abrahams besteht, merkt man nichts. Dadurch ist B ausgeschlossen. Aber der Interessenkreis unseres Abschnittes deckt sich auch nicht mit dem des A, er ist weiter. Denn A faßt nur die Nachkommen Abrahams ins Auge, unser Abschnitt auch die sonstigen Angehörigen seines Hauses, die Sklaven. Da erhebt sich die Frage, ob diese Erweiterung des Interessenkreises (nur um eine solche, nicht um einen Widerspruch handelt es sich) vielleicht auf eine spätere Hand zurückzuführen ist. Die Entscheidung scheint mir durch den dritten Gottesspruch (v. 9—14), auf den in v. 23bβ ausdrücklich zurückgewiesen wird, in positivem Sinne gegeben zu werden.

Dieser dritte Gottesspruch v. 9—14 richtet an Abraham und seine Nachkommen die Forderung der Beschneidung, die an allen

männlichen Angehörigen seines Hauses, und zwar nicht nur an den leiblichen Nachkommen Abrahams, sondern auch an den Sklaven, den hausgeborenen und den für Geld gekauften, vollzogen werden soll, so daß die Ausführung v. 23—27 der Anordnung von v. 9 ff genau entspricht. Aber v. 9 ff sind nicht einheitlich. Die Forderung ist zunächst v. 9^a an Abraham gerichtet, in v. 9^b aber wird der Kreis der Angeredeten sofort erweitert. Demgemäß tritt im folgenden die pluralische Anredeform ein. Wenn diese in v. $10\,^{a\beta}$ durch einige Worte mit singularischen Suffixen unterbrochen wird (ובין זרעך אחריך), so sind diese augenscheinlich ein Zusatz, zumal da sie sachlich in dem vorausgehenden וביניכם schon mit enthalten sind. Der Plural herrscht dann bis v. 12^a; in v. 12^b 13^a tritt wiederum die singularische Anrede ein, um dann in v. 13^b wieder der pluralischen zu weichen. Augenscheinlich sind auch v. 12^b 13^a ein Zusatz (genauer vielleicht ein doppelter, da v. 12^b und 13^a sachlich identisch sind). Die Ausscheidung von v. 12^b 13^a wird auch durch eine inhaltliche Erwägung gefordert. Bis v. 12^a wird niemand auf den Gedanken kommen, daß die Beschneidung auch an den Sklaven vollzogen werden solle, da von solchen bisher nicht die Rede war. Ja, v. 11^a schließt diesen Gedanken geradezu aus, da mit וגמלתם die Beschneidung auf die Angeredeten, d. h. auf Abraham und seinen Samen, beschränkt ist. Auch das לכם in v. 10^b 12^a bezieht das המול ausdrücklich nur auf die Angeredeten.

Aber die Kritik muß noch weiter gehen. Das lehrt zunächst die Disposition der göttlichen Anordnung. In v. 9 wird die Forderung angekündigt, in v. $10^{a\alpha b}$ 11^a wird ihr Inhalt angegeben, indem dabei genauer bestimmt wird, an wem und an welchem Gliede die Beschneidung vollzogen werden soll; v. 11^b geht dazu über, die Bedeutung der Beschneidung anzugeben, und das findet seine Fortsetzung in v. 13^b 14. Der dazwischen stehende v. 12^a nebst dem Zusatz v. 12^b 13^a unterbrechen diese Ausführung über die Bedeutung der Beschneidung, indem sie Ergänzungen zu den technischen Anordnungen geben, nämlich den Zeitpunkt der Beschneidung bestimmen und den Kreis derer, an denen sie vollzogen werden soll, auf die Sklaven ausdehnen. Auch v. 12^a wird dadurch als Zusatz verdächtig. Auch hier kommt eine sachliche Erwägung hinzu, um diesen Schluß zu stützen. Nach v. 14 ist jeder זכר אשר לא ימול schuldig: er hat die ברית gebrochen und soll durch Ausrottung bestraft werden. Das setzt voraus, daß er selbst irgendwie aktiv mit seinem Willen an der Beschneidung beteiligt war, daß er sich geweigert hat, sich beschneiden zu lassen; davon aber kann bei einem Kinde im Alter von acht Tagen

nicht die Rede sein. Wäre v. 12^a ursprünglich, so müßte v. 14 den mit Strafe bedrohen, der sein Kind nicht beschneiden läßt; v. 14 schließt also den v. 12^a vor sich aus. Dies Ergebnis wird endlich auch durch v. 23—27 bestätigt; auch dieser Abschnitt kennt v. 12^a noch nicht, während er doch im übrigen ausdrücklich auf v. 9 ff zurückweist und diese in irgendeinem Umfang voraussetzt. Er bemerkt nämlich, daß Ismael 13 Jahre alt war, als er beschnitten wurde. Diese Angabe ist recht auffallend, wenn man fragt, wie der Verfasser zu ihr gekommen ist. Nach der älteren Tradition (E Gen 21) war Ismael zur Zeit der Entwöhnung Isaaks noch ein kleines Kind, er war also erst kurz vor der Ankündigung der Geburt Isaaks geboren. An sich hätte nichts P gehindert, diese Annahme beizubehalten, also 16 16 zu sagen: Abraham war 99 Jahre alt, als Hagar ihm den Ismael gebar. Er hätte dann die Möglichkeit gehabt, Gen 17 zeitlich unmittelbar auf 16 16 folgen zu lassen und zu berichten, daß Ismael 8 Tage alt war, als er beschnitten wurde. Warum verlegt er die Geburt Ismaels 13 Jahre früher? Warum gibt er ihm, abweichend von der älteren Tradition, zur Zeit der Ankündigung der Geburt Isaaks und damit zur Zeit der Einführung der Beschneidung ein Alter von 13 Jahren? Das muß doch einen bestimmten Grund haben. Und der ist allerdings leicht zu erkennen, wenn wir daran denken, daß bei den Arabern die Beschneidung nicht an den Kindern vollzogen wird, sondern an den Jünglingen zur Zeit des Eintritts der Geschlechtsreife. Die Annahme wird berechtigt, ja nicht zu umgehen sein, daß P wußte, daß auch die Ismaeliter die Beschneidung an den 13 jährigen vollzogen, und daß er das rechtfertigen und begründen wollte mit der Angabe, daß ihr Stammvater im Alter von 13 Jahren beschnitten wurde. Ist das aber die Bedeutung von 17 25, dann ist klar, daß der Verfasser dieses Verses den v. 12^a noch nicht gekannt hat.

Das Verhältnis von v. 23—27 zu v. 9 ff läßt aber noch einen weiteren Schluß ziehen. Die Beschneidung hat nach v. 11^b 13^b 14 die Bedeutung eines אות ברית. Wer beschnitten ist, gehört also zur ברית-Gemeinde; wer unbeschnitten bleibt, wird aus ihr ausgerottet. Soll das überhaupt einen Sinn haben, so kann es sich nur auf Israeliten beziehen. Wären v. 11^b 13^b 14 die originale Fortsetzung von v. 9 $10^{a\alpha b}$ 11^a, so würde folgen, daß auch da unter den Nachkommen Abrahams wie bei B nur die Israeliten zu verstehen wären. Dagegen legt aber der Abschnitt v. 23—27 ein Veto ein, denn er sieht in v. 9 ff die Anordnung zur Beschneidung aller Nachkommen Abrahams, auch Ismaels. So folgt denn, daß auch v. 11^b 13^b 14 gegenüber v. 9 ff sekundär sind, daß v. 9 ff unter dem זרע Abrahams all seine Nach-

kommen verstanden wissen wollte, daß aber der Verfasser von v. 11^b 13^b 14 dies verkannte und nur an die Israeliten dachte, wie auch v. 4—6 in v. 7—8 eine entsprechende Umbiegung erfahren haben. Somit sind v. 9 $10^{a\alpha b}$ 11^a A und v. 11^b 13^b 14 B zuzuweisen (will man etwas anders abgrenzen und auch v. 11^a schon B zuschreiben, um für A einen besseren Abschluß zu gewinnen, so wäre dagegen kaum etwas einzuwenden). Weiterhin fällt v. 12^a einer dritten Hand (C) zu, v. 12^b 13^a und wohl auch v. $10^{a\beta}$ einer vierten (D); denn daß D jünger als C ist, ergibt sich daraus, daß D ohne C keinen Anschluß im Text hätte, also C bereits voraussetzt.

Und nun läßt sich auch das Urteil über v. 23—27 abschließen. Wie wir sahen, kennt der Verfasser dieses Abschnittes v. 12^a noch nicht, ist also älter als C; ebenso wenig kennt er B; so bleibt nur die Annahme, daß er von A stammt. Dagegen scheint nun aber zu sprechen, daß er D schon berücksichtigt, indem er die Beschneidung auch an den Sklaven vollziehen läßt. Diese Schwierigkeit ist durch die weitere Annahme zu lösen, daß die Erwähnung der Sklaven in v. 23—27 sekundär ist, d. h. daß D ebenso, wie er in v. 9 ff die v. 12^b 13^a einschaltete, so auch in v. 23 ff die v. $23^{a\beta}$ und 27 einfügte und daß er in v. 23^b ערלתם für ursprüngliches ערלתו einsetzte.

Es bleibt noch der erste Gottesspruch (v. 1—2) übrig. Er bildet lediglich die Einleitung zu den folgenden Sprüchen und hat für unsere Frage keine größere Bedeutung. Vermutlich gehört er zu A, mit dem er sich sachlich am meisten berührt, vgl. die Altersangabe Abrahams in v. 1^a mit v. 24, die ברית nur mit Abraham wie v. 4 gegenüber B v. 7 14 21, und den Inhalt der ברית-Zusage v. 2 mit v. 6. So wird auch v. 22, der dem וירא von v. 1 entspricht, A angehören.

Wir erhalten also folgendes Ergebnis über die Schichtung der verschiedenen Bestandteile in Gen 17:

A: v. 1—6 9 $10^{a\alpha b}$ 11^a 15 16^b 22 $23^{a\alpha b}$ 24—26.

B: v. 7—8 11^b 13^b 14 16^a 17—21.

C: v. 12^a.

D: v. $10^{a\beta}$ 12^b 13^a $23^{a\beta}$ 27.

Nun erhebt sich die Frage, wie sich diese Schichten zu den sonst bekannten Schichten von P verhalten, insbesondere, welche von ihnen mit Pg zu identifizieren ist. Das ist m. E. nicht A, sondern B. Wäre nämlich A = Pg, so würde in Pg eine empfindliche Lücke festgestellt werden müssen. A behandelt eine ברית Gottes, die zwar nur mit Abraham geschlossen ist, sich in ihren Wirkungen jedoch auf all seine Nachkommen, nicht nur die Israeliten, sondern auf eine

Menge von Völkern erstreckt und ihnen allen eine ברית-Verpflichtung auferlegt. Zur Ergänzung müßte notwendig noch von einer weiteren ברית erzählt werden, die lediglich Israel gilt, und die etwa am Sinai geschlossen sein könnte. Nun ist es aber eine sehr bemerkenswerte Tatsache, daß P in allen seinen Schichten keine weitere ברית und insbesondere keine Sinai-ברית kennt. Diese Tatsache wird nur dann verständlich, wenn Pg die Abraham-ברית so dargestellt hatte, daß daneben eine Sinai-ברית nicht mehr nötig war, wenn also die Abraham-ברית als eine von vornherein auf Abraham und seine israelitischen Nachkommen und nur auf diese bezügliche dargestellt war. Und das ist gerade bei B der Fall. Ist aber B = Pg, dann muß A ein von Pg übernommenes und durch Zusätze (B) ergänztes und umgedeutetes Stück einer älteren Schrift sein, die wir etwa den »Urpriesterkodex« nennen können. C und D rücken danach von selbst auf die Stufe verschiedener Schichten von P^s.

Es ist hier nicht der Ort, diese Hypothese eines Ur-P weiter zu verfolgen. Ich glaube, daß wir noch ziemlich zahlreiche Spuren desselben oder allgemeiner einer priesterlichen Schriftstellerei vor Pg besitzen. Ich erinnere daran, daß in Gen 1 eine Schöpfungsgeschichte umgearbeitet ist, die den Rahmen des Sechstagewerkes noch nicht kannte; in der Sintflutgeschichte weist die Berechnung der Gesamtdauer der Flut auf ein Sonnenjahr auf einen Verfasser, der nicht wie Pg nach einem Mondjahrkalender rechnet; in Gen 9 scheint eine mythologische Erzählung benützt zu sein, in der Gott seinen Kriegsbogen (קשת) beiseite legte; in Ex 25 ff setzt Pg eine Erzählung voraus, nach der Jahwe Mose ein Modell der Stiftshütte zeigte (25 9 40 26 30 27 8); vgl. das Gen 17 A ganz analoge Stück 35 9–13, das nicht von Pg hergeleitet werden kann, weil dieser den Namen ישראל für Jakob nicht anwendet. Vielleicht darf man auch das Fehlen der Perser in der Völkertafel daraus erklären, daß Pg hier eine ältere, aus vorpersischer Zeit stammende Schrift benutzt hat. Allgemein anerkannt ist, daß wir im Heiligkeitsgesetz ein großes Stück eines priesterlichen Gesetzes besitzen, das älter als Pg ist; vielleicht hat dieses einst im Rahmen des von uns vermuteten Ur-P gestanden. Endlich scheinen in Hes 40 ff Stücke eines älteren priesterlichen Gesetzes verwertet zu sein: 43 18–27 45 1–8a 18–20 46 13–15 47 13–48 35, vgl. auch 45 21–25 46 1–12 (s. mein Lehrbuch der Einleitung in das AT § 54 9 125 3–7 126 3).

Der Raum, der mir zur Verfügung steht, verbietet es auch, die inhaltliche Entwicklung der Erzählung Gen 17 durch die verschiedenen Schichten hindurch zusammenfassend vorzuführen. Ich hoffe, daß das,

was ich da zu sagen hätte, aus den vorausgehenden Ausführungen klar genug erkennbar ist. Nur das darf vielleicht noch hinzugefügt werden, daß die Erzählung des A nicht nur eine Erklärung dafür bietet, daß die Ismaeliter die Beschneidung an den 13jährigen Jünglingen vollziehen, sondern allgemeiner auch dafür, daß die Beschneidung kein spezifisch israelitischer Brauch ist, sondern ein vielen Völkern gemeinsamer: er ist von Gott angeordnet zu der Zeit ihres gemeinsamen Ahnen Abraham, und von diesem haben sie alle ihn ererbt, — eine Erklärung, die mit der Wertung der Beschneidung als ברית-Zeichen der israelitischen Kultusgemeinde bei Pg und seinen Nachfolgern nicht mehr harmoniert.

Jesaja 53.

Von

Paul Volz.

52 13 »Siehe, mein Knecht führt's hinaus, er steigt auf, wird aufs höchste erhoben.
14 Wie sich viele über ihn entsetzten, weil verstört, nicht menschlich war sein Aussehen,
15 so erregen viele sich seinetwegen, Könige schließen ihren Mund,
weil sie Nieerzähltes geschaut, Niegehörtes erfahren haben.«

53 1 Wer hat geglaubt, was uns offenbar geworden? Das Walten Gottes, wem ist's kund gewesen?

2 Er ist aufgewachsen wie ein unschönes Reis, wie eine Wurzel aus dürrem Land;
er hatte kein Gesicht, das wir suchten, kein Aussehen, das wir liebten,
3 er war verachtet, galt uns nichts, ohne Ehre unter den Menschen,
ein Mann der Schmerzen, mit Krankheit vertraut, wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt.

4 Fürwahr, unsere Krankheit hat er getragen und unsre Schmerzen auf sich geladen,
wir hielten ihn für einen Gezeichneten, von Gott geschlagen und geplagt,
5 und er war wegen unsrer Sünden durchbohrt, wegen unsrer Schulden zerschlagen,
uns zu gut lag die Strafe auf ihm, und durch seine Wunde haben wir Heilung.

6 Wir gingen alle wie Schafe in der Irre, jeder von uns auf seinen Weg bedacht,
aber Jahwe hat ihn treffen lassen unser aller Schuld.
7 Gepeinigt, duldete er demütig, tat seinen Mund nicht auf,
wie das Lamm, das man zum Schlachten führt, die Schafmutter, die vor ihren Scherern verstummt.

8 Aus Haft und Gericht wurde er hingerafft, und um die Seinen kümmert sich niemand;
er ist abgetan aus dem Land der Lebenden, wegen Sünden zum Tod getroffen.
9 Man machte ihm bei Gottlosen sein Grab, bei den Bösen grub man ihn ein,
obschon er nichts Unrechtes getan hatte, und kein Trug in seinem Munde war.

10 Aber Jahwes Plan war's, ihn zu schlagen, bis in den Tod ihn leiden zu lassen;
er hat sein Leben als Pfand gegeben, und Jahwes Plan ist durch ihn gelungen.
Nun sieht er gerechten Samen, der in lange Zeiten dauert,
11 nach der Not seines Lebens schaut er das Licht, sättigt sich an der Erkenntnis Jahwes.

»Gerechtigkeit hat mein Knecht vielen gebracht,
darum gebe ich ihm Teil an den Vielen,
dafür daß er sein Leben geopfert hat
Ja, der Vielen Missetat hat er getragen,
weil er ihre Schulden auf sich lud;
die Mächtigen als Beute,
und zu den Sündern sich rechnen ließ.
an der Sünder Stelle ist er getreten!«

Der Strophenbau ist aus 53 2—5 (6 f) 8 f 11 aβ—12 zu ersehen; das Gedicht besteht aus 7 Strophen mit je 4 doppelhälftigen Zeilen; meist je 2 Doppelzeilen enger zusammengehörig; durch die einzelstehende Doppelzeile 53 1 ist ein Einschnitt zwischen Einleitung und Ausführung erzielt. In der ersten und letzten Strophe spricht Jahwe; beidemal steht עַבְדִּי, das nicht geändert werden darf. Jahwe spricht ein Urteil aus. — 52 13 Zu יַשְׂכִּיל vgl. die מַשְׂכִּילִים als die frommen Führer des Volks Dan 11 33 35 12 3 10. Imperfektum, weil die (abgeschlossen gedachte) Handlung erst erzählt wird und in ihrer Wirkung fortdauert. — 13b die vielen Verba sind Absicht, bezeichnen die höchste Höhe; G kürzt willkürlich. — 14 l. mit[1] M^K 224, pr. 576 ST עָלָיו. — רַבִּים ist ein Stichwort des Gedichts, s. 52 15 53 11 12 a b: der eine ʿEbed und die Vielen, denen er gegenübersteht und denen seine Tat zugut kommt; die »Vielen« sind zunächst vor allem die »Wir«; es ist aber nicht ein bloß quantitativer, sondern auch ein qualitativer Begriff, die vielen Sündigen 53 12b, die vielen weltlich Geachteten 52 15 53 12a; vgl. Dan 12 3 Mark 10 45. — L. כִּי־נִשְׂחַת. — Str. mtr. cs. וְתֹאֲרוֹ מִבְּנֵי אָדָם (M^K 242 om. ותארו, Justin om. מבני אדם); wohl ursprünglich Korrektur am Rand zu 53 3a, vgl. dort das Plus des G ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ und παρὰ τοὺς υἱοὺς (τῶν ἀνθρώπων). — 15 l. יַזֶּה statt יזהגוים (vgl. 3. Plur. in G θαυμάσονται und den Parallelismus zu 14a); גוים wurde von den Schreibern gerne gesetzt, wenn sie den Text nicht mehr lesen konnten, s. Gen 14 19 Jes 9 2 Jer 4 16 6 18 10 2; in M^K 173 steht גוים רבים sup. ras. — עָלָיו ist mit G zum Vhgd. zu ziehen. Zu יִקְפְּצוּ s. Ps 107 42. — Der Sinn von 53 1 ist: die Erkenntnis, die der Dichter mitteilen kann, ist eine völlig neue, die bisher niemand besessen hat, ihm durch Offenbarung zugekommen; weil man sie nicht besaß, konnte man den »Arm Gottes«, das Walten Gottes, die göttliche Weltregierung nicht verstehen. שָׁמְעָתֵנוּ = was er mit dem inneren Ohr (als Audition) vernommen hat. — 2 וַיַּעַל das Leben des ʿEbed wird beschrieben von der Wiege bis zum Grabe. — לְפָנָיו ist unmöglich; l. לֹא יָפֶה (לא oft abgekürzt ל geschrieben); das Wort fiel aus, wurde wieder korrigierend beigesetzt, verwahrlost, wieder eingeschrieben (mehrfach an falscher Stelle, so in GA.א.Q.L.26 Euseb. u. a., vgl. T; eben ein Beweis, daß das Wort einmal ausgefallen war und über der Zeile wieder eingeschrieben wurde, so daß sein Platz unklar war). Aenderung von ויעל (BEER נָמַל) hilft nichts, denn der Fehler muß in לפניו als dem Parallelwort zu אֶרֶץ צִיָּה stecken; auch wird durch Aenderung von ויעל verwischt, daß der ʿEbed von Anfang an eine Jammergestalt war. — 2aβ—3 ist verwirrt; וְלֹא חָדָר schießt metrisch über und stört den Gleichklang נִרְאֵהוּ, תֹּאַר; חַדַל א׳ ist sinnlos, das unmögliche אִישִׁים Dittographie zum Folg.; das zweimalige נִבְזֶה fällt auf. Die griech. Verss. zeigen noch deutlicher, wie groß hier die Verwirrung war: vor נִבְזֶה 1° steht ἀλλὰ τὸ εἶδος αὐτοῦ; G^L (ähnlich Clem. Rom.) bringt nach חָדַל τὸ εἶδος αὐτοῦ. Aus den korrigierenden Randversuchen וְלֹא חָדָר 3a und וְתֹאֲרוֹ מִבְּנֵי אָדָם 52 14, die Richtiges bieten, aber an falscher Stelle eingetragen wurden, bilde ich den Satz וְלֹא חָדָר לוֹ מִבְּנֵי אָדָם (G hat in 52 14 für תֹּאַר δόξα = חָדָר!, hier in 53 3 für אישים παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων = מִבְּנֵי אָדָם!). Mit נִבְזֶה 1° ist sofort וְלֹא חֲשַׁבְנֻהוּ zu verbinden; die Worte wurden in וחדלא verderbt, aus einer besseren Hs. richtig glossierend beigeschrieben und dann an falschem Ort eingesetzt. Nun folgt

1) M^K = Sammlung Kennicott; M^R = Sammlung de Rossi; pr. = prima manu; sup. ras. = supra rasuram.

וְלֹא הָדָר לוֹ מִבְּנֵי אָדָם (zu לוֹ vgl. לי nach הדר in M^K 206). In M^K 150 steht חדל א׳ sup. ras.; M^K 201 om. אישים. — 4 Nimm נָגוּעַ mit G zum Vhgd. — 7 Neues Moment: das Geduldige, daher נגש nur zusammenfassendes Nebenwort; nicht zu ändern. — נֶאְלָמָה gehört zur vhgd. Zeile; str. וְלֹא יִפְתַּח פּ׳ (maskul.!); in M^K 252 fehlt כשה bis פיו; daraus schließe ich, daß der zu streichende Satz einmal als Randbegleitsatz zu dem ausgefallenen Satz כשה bis נאלמה verwendet war. — 8 עֹצֶר der ʿEbed wurde als »Strafwürdiger verurteilt«; so wird עצר am besten mit S (ܡܢ ܚܒܘܫܐ) auf die der Verurteilung vorausgehende Untersuchungshaft (zu עצר vgl. II Kön 17 4 Jer 33 1 39 15), מִשְׁפָּט auf die gerichtliche Verurteilung bezogen. Irdische Haft und menschliches Gericht brauchen deswegen nicht gemeint zu sein; die Ausdrücke sind Bilder für die göttliche Strafe. לֻקָּח ist hier nicht wie in Gen 5 24 II Kön 2 3 Ps 49 16 73 24 die Entrückung ins Jenseits, sondern die Wegraffung zum Tod. — דּוֹר ist (wie sonst im Plur.) die Nachkommenschaft; das ist der letzte bittere Tropfen im Kelch des Sterbenden, daß sich niemand um seine Familie annimmt; den Kontrast zu dieser Aussage bildet die in 10 aβ von der geistigen Nachkommenschaft. — L. מִפְּשָׁעִים נֻגַּע לַמָּוֶת; für מִפְּשָׁעִים vgl. G ἀπὸ τῶν ἀνομιῶν, S ܡܢ ܥܘܠܐ (ex iniquis, auch T Plur.); für נגעלמות vgl. G ἤχθη εἰς θάνατον (die Vokalisation נֻגַּע stand nicht fest: Θ ἥψατο, V percussi, S ܩܪܒܘ, ebenso stand למו nicht fest vgl. S ܠܗ V eum); מפשעעמי ist in מפשעים zusammenzuziehen. — 9 Die passiv. Vokalisation וַיֻּתַּן ist möglich (vgl. Tertull. et dati sunt, den spanischen Kodex M^R 304), aber nicht nötig. — עָשִׁיר geht sachlich und formal nicht; G(L)T haben den Plur., also stand wohl einmal רשעים im Text, und dies ist die einfache Wiederholung des vhgd. רשעים, nach der Gewohnheit der Schreiber, unleserliche Worte durch ein Wort aus dem Kontext zu ersetzen. Wie also der Urtext hieß, wissen wir nicht mehr, עֹשֵׂי רַע (BÖTTCHER) ist aus עשיר erschlossen und nicht wahrscheinlich. — בָּמָתוֹ (DUHM, EHRLICH, STÄRK) geht schwerlich, weil es entweder kultische Bedeutung hat oder im Plur. von Bergen gebraucht wird; hier dagegen braucht man den (zum Begraben) aufgeschütteten Erdhaufen; ich vermute עֲרֵמָתוֹ (»seinen Schutthaufen« = den aufgeschütteten Grabhügel, absichtlich ärmliches Wort) vgl. Neh 3 34, syr. ܥܪܡܐ Erhöhtes, arab. عَرَمَة Haufe; das seltene Wort wurde nicht mehr verstanden und dadurch verderbt im Zusammenhang mit der Verderbnis des vhgd. Wortes. — 10 f Neuer Gedanke: das Ganze war Jahwes Plan! Die Verse sind besonders stark verderbt. Da mit יַצְדִּיק die letzte Strophe mit 4 Doppelzeilen beginnt (vgl. auch den Einsatz der Jahwe-Rede) und da zwischen 9 und 10 ein Einschnitt ist, müssen 10 11 aα gleichfalls eine Strophe mit 4 Doppelzeilen ergeben; also muß zur Ergänzung beigezogen werden, was irgend im hebräischen Text und in den Verss. zu finden ist. — 10 הֶחֱלִי fällt in der Form auf und steht sachlich abrupt da; eine innere Verbindung zwischen dem Anfang von 10 und der Fortsetzung אִם־תָּשִׂים fehlt, die 2. Pers. תָּשִׂים ist unmöglich. Ich finde in den Konsonanten החליאמת unter Beiziehung des nach 12 a verirrten, dort metrisch und sachlich entbehrlichen למות die zweite Zeilenhälfte zu 10 a: (ו)הַחֲלִיאוֹ לַמָּוֶת, vgl. S ܘܢܚܫܝܘܗܝ, החליא in M^K 1. 250 M^R pr. 1. 815 (M^K 250 Rasur nach החליא, M^K 201 zweimal אם, S om. אם, Clem. Rom. hat Plur. ταῖς πληγαῖς, $G^{A.L...}$ ΣLV eine Präpos. ἀπὸ τῆς πλ. usw., lauter Anzeichen für die Verderbnis). — Die 2. Zeile beginnt nun nach abgelöstem ת mit שִׂים in 3. Pers. (vgl. V posuerit), was vollen Sinn hat; Form und Vokalisation standen allemnach nicht fest (G δῶτε, G^A δώται, G^{106} δῶ, S ܐܬܬܣܝܡ). Nun muß nach נַפְשׁוֹ die Zeilenhälfte "וְחֵפֶץ folgen, als Abschluß der Halb-

strophe, die vom Plan Jahwes handelt; diese Zeilenhälfte fiel allemnach einmal aus (vgl. die allgemeine Verwirrung dieses ganzen Abschnitts, die Aenderungen bei diesem Halbvers [Ausfall von יָדֹוּ usw.] in G) und wurde, aus besserer Hs. am Rand wieder beigeschrieben, an falscher Stelle dem Text eingefügt. — Zu וְרַע ergänze ich צַדִּיק, das in 11 neben יצדיק irrtümlich steht und dort in M^K 126. 355. 490 fehlt; auch dieses Wort fiel einmal weg und kam, am Rand beigesetzt, an die falsche Textstelle. — יַאֲרִיךְ יָמִים ist die 2. Zeilenhälfte zu יִרְאֶה וֶרַע צַדִּיק; die 2. ist manchmal kürzer als die 1. vgl. 12; יַאֲרִיךְ ist Relativsatz zu וֶרַע. — 11 hinter יִרְאֶה erg. mit G אוֹר, das nach den ähnlichen Konsonanten leicht ausfallen konnte; GSVM^K 150 haben noch die Kopula vor ישבע. Wie GS verbinde ich ישבע und בדעתו und lese statt des letzteren בדעתי; dies ist = בְּדַעַת יְהוָה; die Abkürzung י = יהוה wurde oft nicht erkannt; in G fehlt das schließende ו. Die »Erkenntnis Jahwes« ist wie oft = »Gemeinschaft mit Jahwe«. — יַצְדִּיק עַבְדִּי entspricht dem יַשְׂכִּיל עַבְדִּי 52 13; zur Sache vgl. Dan 12 3, auch dort Hifʿil von צדק und הָרַבִּים. — Str. צַדִּיק (so auch BUDDE). — 12 יחלק ist unmöglich, die Wiederholung des gleichen Verbs nicht wahrscheinlich; ich sehe in יחלק die korrigierende Randnote eines Schreibers, der die 1. Pers. אחלק für unrichtig hielt; die Randnote kam fälschlich in den Text; G (κληρονομήσει) M^R pr. 20 יחלק zeigen, daß אחלק und יחלק ursprünglich nur Varianten waren. — EHRLICH macht mit Recht darauf aufmerksam, daß ברבים nicht »unter den Vielen« heiße, sondern (»ich gebe ihm Teil) an den Vielen« = »ich mache ihn zum Herrn von Großen«; dann auch das folg. אֶת nicht »mit«, sondern nota accus. — Str. לַמָּוֶת, ursprünglich korrigierende, aus einer guten Hs. zu 10a beigefügte Randnote, aus Versehen in die falsche Textstelle abgeirrt.

Das Ebed-Problem zieht die alttestamentlichen Forscher stets aufs neue an; auch BUDDE, dem diese kleine, im Raum beschränkte Studie gewidmet sein möchte, hat sich in einer bedeutsamen Schrift (»Die sog. Ebed-Jahwe-Lieder und die Bedeutung des Knechtes Jahwe in Jes 40—55« Gießen 1900) dazu geäußert. Im Brennpunkt der Verhandlungen steht Jes 53. Daß dieses Kapitel so verschiedene Auslegungen gefunden hat, liegt in der Schwierigkeit der Darstellung und in seiner Zugehörigkeit zum deuterojesajanischen Buch begründet. Weil der Ebed im übrigen Buch Israel ist und weil das Erstaunen von Völkern und Königen über sein Geschick auf ein überpersönliches Geschehen hinzuweisen scheint, deutete man den Ebed auch hier auf Israel (STADE, WELLHAUSEN, GIESEBRECHT, BUDDE, BAUDISSIN, CORNILL, GRILL, MARTI, KÖNIG, DALMAN, ZILLESSEN, STEUERNAGEL, BEER, HÖLSCHER; als ursprünglich nicht-deuterojesajanisch: SMEND, KÖBERLE, ROY); weil aber die Darstellung ganz persönlich und die Gleichsetzung der »Wir« mit den Heiden schwierig ist, lehnten andere die Annahme einer Personifikation ab und wählten die Deutung auf eine bestimmte (israelitische) Person. Innerhalb der persönlichen Deutung scheiden sich die Wege aufs neue. Einerseits scheinen die Ausdrücke des Kapitels so bestimmt ein zurückliegendes Geschehnis zu beschreiben, daß manche Forscher im Ebed eine geschichtliche Person fanden (EWALD, DUHM, BERTHOLET, SCHIAN, SELLIN,

Stärk); andrerseits macht es Schwierigkeit, die als vollzogen berichtete Erhöhung nach dem Tod auf eine geschichtliche Person zu beziehen, und der Geschilderte hat eine gewaltige Bedeutung für das Volksganze; daher erblickten andere Forscher in unserem Gedicht eine Weissagung auf den kommenden Messias (Michaelis, Ley, Mäcklenburg, vgl. Targum) oder auf eine Parallelgestalt zum Messias (Gressmann), oder sahen sie darin die hochbedeutsame Darstellung einer Idealfigur (Gunkel; zugleich als Weissagung: Orelli; vgl. die Deutung auf den »Gerechten« in Septuaginta, Weish. Sal.). Der verwickelte Charakter des Kapitels veranlaßte manche, einen (literarischen oder inneren) Prozeß der Entstehung anzunehmen; man glaubte, der Dichter habe eine alte Vorlage oder einen geschichtlichen Bericht zu einer Weissagung auf den Messias erweitert (Laue, Füllkrug, vgl. Gressmann) oder alten persönlichen Stoff zu einem Lied auf Israel verwendet (Haller, vgl. Ewald u. a.) oder die Idealfigur mit Israel gleichgesetzt (Cheyne, vgl. Baudissin, Köberle) oder den geschichtlichen Helden zugleich als einen messianischen verstanden (Kittel, Sellin). Wie schwierig das Problem ist, zeigt sich am besten darin, daß manche Erklärer ihre Ansicht in ihren verschiedenen Schriften gewandelt haben.

Die Fragestellung ist bei allen Forschern dieselbe; aber eben diese Fragestellung ist es, die die Einigkeit der Forscher erschwert, und der Weg zur Lösung muß, soviel ich sehe, durch eine andere Fragestellung gefunden werden. Man fragt: wer ist der Ebed? Diese Frage ist richtig bei den Liedern 42 1 ff 49 1 ff 50 4 ff; hier kann sie auch beantwortet werden. Dagegen muß m. E. bei Kap. 53 nicht gefragt werden: wer ist (wer war) der Ebed?, sondern: was für eine religiöse Idee wollte der große Verfasser von Jes 53 zum Ausdruck bringen? In dem fragenden Ausruf 53 1, sagt er, daß er eine neue Offenbarung erhalten habe, daß er das bisher unverstandene Walten Gottes enthüllen wolle. Also handelt es sich um eine Erkenntnis, um einen Fortschritt in der religiösen Erkenntnis, um das Verständnis eines Problems, das der erleuchtete Verfasser hatte, das auch er vorher nicht besessen hatte und das seine Zeitgenossen durch ihn bekommen sollen. Die bedeutende Persönlichkeit ist also nicht der Ebed, sondern der Mann, der hinter diesem Ebed-Lied steht; zentral ist die neue, glaubenstärkende Erkenntnis, die Gestalt des Ebed ist das künstlerische Mittel, um diese neue Erkenntnis anschaulich zu machen; Ausgangspunkt für unseren Verfasser war nicht die Figur des Ebed, sondern das quälende Problem des Leidens.

Die neue, auf dem Weg göttlicher Erleuchtung empfangene Erkenntnis ist die, daß das Leiden des Frommen stellvertretende Sühne sei. Das Leiden des Unschuldigen hat die jüdische Gemeinde aufs tiefste beschäftigt und immer neu erschüttert, sowohl das Leiden des Volks in der Welt wie die Leiden der Frommen innerhalb des Volkes. »Die Frage der Theodizee ist die eigentlich brennende«, sagt BUDDE für das deuterojesajanische Zeitalter; wir können den Satz auf das ganze Judentum ausdehnen. Der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und an seine Vergeltung, ohne den die Gemeinde nicht leben konnte, verlangte dringend nach einer Lösung der Frage; der heftige Kampf der Parteien, die Forderung der Ehre Gottes und die persönliche Form der Vergeltung machten die Sache überaus empfindlich. Immer neue Lösungen aus der Erfahrung und aus dem Hoffen wurden aufgestellt: Zuletzt geht es dem Frommen gut, seine Nachkommen erben den Segen des frommen Vaters, der Fromme wird durch das Leiden geprüft und bewährt, auch der Fromme muß durchs Leiden geläutert und von geheimen Fehlern befreit werden; immer aufs neue wurden diese Lösungen als unwahr oder als unzureichend verworfen, leidenschaftliche Naturen protestierten gegen das Leiden und gegen die daraus gezogenen Folgerungen, erhaben demütige Geister beugten sich vor dem göttlichen Geheimnis und suchten andere zu dieser Beugung zu bringen, innige Gemüter erhoben sich, triumphierend über alles Leid, in Gottes Gemeinschaft, das Jenseits mit seiner Lösung fing an, wie ein Morgenlicht aus der Nacht aufzuleuchten. Bei alledem war man aufs ernsteste davon durchdrungen, daß die Sünde gebüßt werden müsse, aber man suchte mühsam nach einer Uebereinstimmung der sittlichen Forderungen.

Der Mann, der Jes 53 geschrieben hat, ist gewiß Jahre lang von dieser Frage umgetrieben worden. Das Geschick seines Volkes, das Studium in Jeremia und Hiob, die Erfahrungen der Gegenwart haben sein tiefes Gemüt bedrückt. Gewohnt, vor Gottes Augen zu leben und alle Anliegen vor Gott zu bringen, hat er auch diese schwere Glaubensfrage Gott immer wieder vorgetragen und um Lösung des Rätsels gefleht. Sie wird ihm zuteil; er empfindet die neue Erkenntnis als ein göttliches Geschenk, als einen Einschnitt in der Geschichte des Glaubens. Niemand zuvor hat an diese Lösung gedacht, ihm selbst ist sie etwas Wunderbares, Ueberwältigendes; die Spannung ist gelöst, Gottes Gerechtigkeit ist klargestellt, und seine herrliche Weisheit strahlt aus dem Nebel hervor. Nur wenn wir den Druck mitempfinden, der in jener alten Zeit auf den Frommen lag, verstehen wir das Hochgefühl der Befreiung, das sich in Jes 53 kundgibt. Die

neue Lösung stürzt die bisherige Theorie um, daß aus Leiden auf Schuld, auch beim Frömmsten, geschlossen werden dürfe, diese furchtbare, tyrannische Theorie, unter der ein Hiob qualvoll gelitten hatte. Die Grundlage auch der neuen Erkenntnis bleibt die alte: das Leiden ist Strafe, Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit, aber der Aufbau ist um so wunderbarer; das Leiden ist nicht Wertmesser des Menschen und doch Ausfluß der göttlichen Gerechtigkeit, nicht Strafe und doch Strafe, nicht sinnlos, sondern höchster göttlicher Ratschluß. »O welch eine Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!« könnte man auch hier ausrufen. Wir stehen am geschichtlichen Quellort, an dem die Idee des stellvertretenden Leidens entsprungen ist; der Mann, der diesen bahnbrechenden, in der Geschichte der Religion ungemein wirksamen Glauben schuf, muß ein hochbedeutender Geist gewesen sein.

Um den neuen Glauben der Gemeinde recht anschaulich zu machen, stellt ihn der göttliche Mann nicht in der abstrakten Form eines Lehrsatzes, sondern **in der Form einer Lebensgeschichte** dar. Die Rätsel erhoben sich ja fortwährend in der Form von Lebensführungen, also mußte die Lösung ebenfalls in dieser Weise gestaltet werden. Zudem liebten die großen Männer Israels diese Art zu reden und zu schreiben; die Erzählungen des Jahwisten, die Geschichte vom frommen Hiob, das Büchlein von Jona[1], die Gleichnisgeschichten Jesu beweisen, daß diese Darstellung einer Idee in der Form einer persönlichen Geschichte die beliebteste, faßlichste, natürlichste und kunstvollste Form war, mochte ein persönlicher Stoff als Vorlage gegeben sein oder nicht.

Unser Dichter machte sich also zur Aufgabe, den Lebenslauf eines leidenden Frommen zu beschreiben. Um den Glaubenssatz vom stellvertretenden Charakter des Leidens völlig durchzuführen, mußte er 1. darstellen, daß der Leidende ein Frommer und zwar ein untadelig Frommer war, daß er also nicht für eigene Fehler büßte. Deswegen ist die einleitende Strophe vorangestellt, aus der unzweifelhaft hervorgeht, daß es sich um einen Frommen handelt; weiter wird vor allem betont, daß der Ebed das Leiden demütig und ohne Widerspruch erduldete, und ausdrücklich ist gesagt, daß er in Werk und Wort schuldlos war v. 9. Es mußte 2. klar sein, daß der Fromme, solange er lebte, kein Entgelt bekam; deswegen ist gesagt, daß der Ebed von Anfang an ohne Gestalt und Schöne gewesen sei, daß er mit Leiden vertraut war, also sein Leben lang viel gelitten hat, sodann daß er hinweggerafft wurde, ja daß er mit den

1) Vgl. auch die Testamente der 12 Patriarchen oder das 4. Makk.-Buch.

Gottlosen begraben wurde, ja daß sich auch niemand um die Nachkommen des Verstorbenen bekümmerte. Also steht negativ fest, daß das Leiden des Frommen durch keine Vergeltung an ihm ausgeglichen wurde; ebenso sind die anderen Erklärungsmöglichkeiten abgeschnitten: daß der Fromme die Vergeltung in seinen Kindern erfahre, oder daß er durch das Leiden erzogen wurde. Nun ist die Bahn frei gemacht für die positive und neue Lösung, daß Sünde und Strafe, Leiden und Lohn auf zwei verschiedene Gruppen (»Er« und »Wir«) verteilt werden, daß das Leiden des Frommen andern zugut kommt (מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ). Und dies ist das immer wiederkehrende Thema v. 4—6 10—12; in diesen Satz mündet das Ganze aus: »Ja, der Vielen Missetat hat er getragen, an der Sünder Stelle ist er getreten!« Das unheimliche, aus dem Satz der gerechten Vergeltung stammende Dogma, daß das Leiden den Rückschluß auf den Charakter erlaube, ist vernichtet; es war eben noch allgemeiner Glaubenssatz gewesen: wir hielten ihn (den Leidenden) für einen von Gott Gezeichneten, von Gott geschlagen und geplagt; »wir«: der erleuchtete Führer wie die einfachen Gemeindegenossen.

Worin das Leiden des Frommen besteht, ist von untergeordneter Bedeutung, es kann in den Einzelfällen verschieden sein. Hervorgehoben sind die beiden Typen des Leidens, wobei man an die Schleiermachersche Unterscheidung des geselligen und des natürlichen Uebels erinnert wird; Typus des geselligen Leidens ist die Schmach, Typus des natürlichen Leidens ist die zum Tode führende Krankheit, beides vielleicht miteinander verbunden, weil der Unansehnliche und Kranke eben auch verachtet war. Merkwürdig und mit dem alttestamentlichen Ehrgefühle verbunden ist die Betonung des Unansehnlichen, Häßlichen; das Gegenstück dazu ist die Vorstellung, daß der Fromme dem schön gewachsenen, grünen Baum gleicht und daß der Schmuck der äußeren, frischen Gestalt auch ein Lohn der Frömmigkeit sei Ps 1 3 92 13. Von Mißhandlung, die der Ebed erduldete, ist nirgends deutlich die Rede, ebensowenig vom Märtyrertod, sondern das ganze Leben hindurch ist der Ebed ein Leidender; er ist eine Jammergestalt von Anfang an, dazu von schwerer Krankheit heimgesucht, mit einem Wort das verkörperte Leiden, wie Paulus Jesus den verkörperten Fluch genannt hat Gal 3 13.

Die Sühne, die durch das stellvertretende Leiden bewirkt wird, liegt zunächst nicht auf dem ethischen, sondern auf dem religiösen Gebiet; es wird dadurch verhütet, daß Gott die »Wir« strafen muß, und es wird ihnen Freispruch (Gerechtigkeit), Heil verschafft. Von

einer Bekehrung der andern, die durch das Leiden oder durch die Erkenntnis dieses Schicksals des Ebed erreicht würde, ist im Gedicht nicht die Rede, auch nicht davon, daß nur die die Frucht des Leidens bekämen, die den rechten Sinn dafür haben. Immerhin ist ausgesprochen, daß sich die »Wir« schuldig bekennen v. 6, und wahrscheinlich auch, daß das Werk des Ebed eine geistig gleichgeartete Nachkommenschaft erweckt v. 10. Der Eine und die »Vielen«, die im Leben einander getrennt gegenüber standen, sind nachträglich und für die Dauer durch die engste persönliche Beziehung miteinander verknüpft. Wer die »Wir«, die »Vielen«, die Sünder, die Mächtigen und die Könige sind, bleibt in einem gewissen Dunkel; es ist eine göttliche und darum allgemein menschliche Angelegenheit, empfunden und behandelt in der frommen jüdischen Gemeinde. Das Ganze ist Gottes Wille und Plan (חֵפֶץ) gewesen, den der von Gott dazu Ersehene ausführte, ohne es zu wissen; der Träger dieses göttlichen Plans ist »Ebed Gottes«, göttliches Werkzeug; das Tragen des stellvertretenden Leidens ist ebenso ein Beruf wie der des Propheten oder eines politischen Werkzeugs Jahwes. Der Plan Gottes war ein Heilsplan, denn er hat den Vielen »Gerechtigkeit gebracht«, Freispruch verschafft. Eine Umstimmung Gottes kommt nicht in Frage; im Gegenteil, es ist die heilige Liebe Gottes, die durch das menschliche Werkzeug die Verbindung zwischen Gott und den Sündern herstellt.

Nun ist zwar das Leiden des Frommen erklärt, aber Gottes Gerechtigkeit an ihm selbst nicht erfüllt. Sie muß sich an ihm, da im Diesseits kein Raum bleibt, im jenseitigen Lohn erweisen 52 13 53 10—12, in der hoheitsvollen Stellung, dem Ausgleich der diesseitigen Schmach, in der Gemeinschaft Gottes, dem Ausgleich der diesseitigen scheinbaren Verwerfung durch Gott, in der Dankbarkeit der durch sein Geschick geläuterten Gemeinde (v. 10 b), dem Ausgleich der diesseitigen Vereinsamung und Beurteilung. Der Dichter glaubt also an jenseitiges Leben, wenigstens in solch hervorragendem Fall. Aber nicht der Jenseitsgedanke ist das Unglaubliche, Neue (Duhm), sondern die Erklärung des Leidens als stellvertretender Sühne. Doch leuchtet unser Text in die Entstehung des Jenseitsglaubens hinein, dessen kräftigste Wurzel die Vergeltung war.

Ein solches Leben wie das des stellvertretend Leidenden hat etwas Erhabenes. Mag auch der, der für die andern leidet, in der Welt keine angesehene Gestalt sein, geistig gemessen und durch die Bedeutung seines Werks ist er von überragender Größe. Die religiösen Erscheinungen sind schließlich doch die weltbewegendsten,

die religiösen Heroen doch die berühmtesten; auch die irdisch betrachtet Ersten, die Könige, müssen ihnen huldigen 52 15, auch die Mächtigen und Starken der Welt müssen dankbar sein, daß sie an ihrem Verdienst teilhaben dürfen 53 12.

So hat der Dichter das Lebensbild eines stellvertretend Leidenden von der Geburt bis zum Grab und über den Tod hinaus entworfen. Im kunstvollen Aufbau seines Gedichtes beginnt er nicht mit dem Lebensanfang, sondern er setzt sofort thema-artig, wie wir dies manchmal in der hebräischen Literatur finden, mit dem Ergebnis ein. Wie in einer Ouvertüre klingen in der ersten Strophe die leitenden Gedanken nacheinander an: Gottes Plan und sein Gelingen (יַשְׂכִּיל), die völlige Reinheit des Leidenden, schwerstes Leid, jenseitiger Lohn (höchste Hoheit), Urteil der Menschen, neue, weltbewegende, die Welt- und die Menschenbeurteilung auf ganz neue Grundlagen stellende Erkenntnis. Absichtlich ist in der ersten und letzten Strophe, in der Umrahmung des Gedichts, Jahwe als Redender eingeführt. Dadurch erscheint das Ganze als Jahwes Offenbarung und Jahwes Plan; Jahwe ist es, der diesen wunderbaren Weg eröffnet, der das Urteil über das Werk des Ebed fällt und der ihm die jenseitige Hoheit zuspricht. Diese Stimme aus der Höhe am Anfang und am Schluß ist künstlerisch und sachlich sehr wirkungsvoll.

Die Erkenntnis vom stellvertretenden Leiden war schöpferisch neu, aber sie war nicht ohne Vorbereitung. Mit dem Wort אָשָׁם weist der Dichter selbst auf den Vorgang im Opfer hin; gerade אָשָׁם drückt unter den Opfern den Gedanken des Ersatzes, der Stellvertretung am stärksten aus. Man kannte die Auslösung im Krieg und im Gericht durch einen stellvertretenden Menschen oder durch Tiere oder durch Geld, die Auslösung des erstgeborenen Kindes oder Tieres durch ein stellvertretendes Tier oder durch Geld, das stellvertretende Büßen todeswürdiger Schuld durch ein Tier oder durch Menschen Dtn 21 1 ff I Sam 14 45 II Sam 21 5 ff Ex 32 32 vgl. noch Ps 49 8 34 22 Lev 16 20—22 u. a. Ueberall war die Voraussetzung die, daß die Schuld gebüßt werden müsse und daß sie vom Haftbaren auf einen Stellvertretenden übertragen werden könne. Die Auslösung oder Stellvertretung geschah dabei durch einen einmaligen Akt. Bekannt war somit die Stellvertretung, neu war die Wertung des frommen Leidens als Mittels der Stellvertretung.

Der große Mann, den wir in Jes 53 kennen lernen, einer der Führer des nachexilischen Judentums, war sich bewußt, daß er mit seiner neuen Erkenntnis seiner Gemeinde eine bedeutende Hilfe gebracht hat. Verwandte Geister waren die Verfasser von Ps 49 und

73, die ihre Lösung gleichfalls als göttliche Offenbarung erfuhren (49 2—5 73 17) und darin eine Befreiung von schwerstem Druck erlebten. Die Hilfe, die Jes 53 bietet, ist besonders eigenartig und fruchtbar gewesen. Nachdem der Glaube vom stellvertretenden Leiden einmal verkündigt war, hat er in der jüdischen Gemeinde weiterhin stark gewirkt, s. II Makk 7 38 IV Makk 6 28 f 17 22 (1 11) Negaim II 1 vgl. Dan 12 3. Vor allem lernten die Jünger Jesu durch diese göttliche Kunde die Sendung Jesu verstehen, und Paulus konnte von hier aus zum Ziel kommen, nachdem ihm zuvor von seinem Messiasglauben aus die Gestalt Jesu nur ein Aergernis gewesen war; von seiner δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ führt eine einfache Linie zurück zu unserem יַצְדִּיק עַבְדִּי לָרַבִּים. Mit vollem Recht und mit wahrer Siegesfreude behauptete die wachsende christliche Gemeinde, daß Jesus die Erfüllung gerade dieser alttestamentlichen Botschaft von Jes 53 war und daß das Leben und Leiden Jesu von diesem Stück des AT aus einzigartig verstanden werde. Was vorher nur Idee, Erkenntnis gewesen war, war jetzt Fleisch und Leben geworden.

Damit ist der »Plan Gottes«, von dem der Dichter spricht, zur vollen Auswirkung gekommen; die Idee des stellvertretenden Leidens, einmal als Offenbarung empfangen und aufgestellt, war eine Vorbereitung für die kommenden Großtaten Gottes. Das stellvertretende Leiden ist in der Tat ein wunderbarer Gedanke, eines Rätsels Lösung. Aber das Geheimnis Gottes bleibt Geheimnis; die Lösung birgt neues Rätsel; nun müht sich der menschliche Geist, auszudenken, wie sich die Stellvertretung mit dem Glauben und dem sittlichen Urteil vereinige.

Sachregister.

Aaronsbart 71 72.
Abrahambund 173 177 178.
Absaloms Tod 64.
Ackerbau und Ackerbaugeräte 76 77.
Afformativum (= Perfekt) 89 91.
Akzent, ethischer 95 98.
— exspiratorischer 94.
— grammatischer 95 97 98 100.
— melodischer 94.
Alexander Jannäus 33 34 35.
Alexandra 35.
Altarbau 135 139.
Amos 159; seine Herkunft 165—171.
Aorist (= Imperfekt) 84.
Apokalyptische Anschauung 148.
Arbeit 129.
ʿAtāba-Verse 44.
Atriplex Halymus 48.
Auferstehungshoffnung 26 188.

Barthaar 62.
Bauer, seine Erschaffung 129.
—, seine Haartracht 64—68.
Bauernleben 123 124 126.
Baumgärtnerei 164.
Beliar, Netze Beliars 33.
Berufung, -vision des Amos 159.
— Hesekiels 141 142 143 148.
— Jesajas 116.
Beschneidung 172 176 179; Zeitpunkt der — 175 176.
Bildad 107—111.
Bilderkult 36.
Bilderverbot 135.
Böse, der, hat keinen Bestand 108.
—, sein Schicksal 109 110.
Brachjahr 139.
Brauch, bäuerlicher 116.
Bund, neuer 37.
Bundesbuch 132 ff; sein Alter 138—140; seine ursprüngliche Stelle 137 138.
Bundesschluß 133 138.
Bußgottesdienst 168.
Bußlied 14.
Bußtag 12 13 14 18.

Chawwa 128.
Chiwwiter 128.
Chronologie, jüdische 36 37.
— vorexilische 52.

Damaskus 34 35.
Damaskus-Schrift 31 ff.
David-Salomonisches Zeitalter 21.
Dekalog 132 137.
Deuterojesaja 5 6.
Dichtung, lyrische 100.
Spruch- 100.
Dimeter 94.
— akatalektischer 98 100.
— brachykatalektischer 98.
Dipodie 94, iambische 98.
Distichon, elegisches 98 101.
Dorn 50.
Drache, Chaosdrache 22, = Bild eines Königs 35, apokalyptischer 119.
Dreschen 82.
Dreschschlitten 75.

ʿEbal 134 135 136.
ʿebed, in religiösem Sinn 1 2 6 7.
Ebed Jahwe 5 6 181 183 184.
Ebedjahwelieder 5.
Eden 129 131.
Egge und eggen 75 76 77.
Ehe 24.
Einschnitte im Haupt- und Barthaar 63.
Elegisches Distichon 98 101.
Engelwesen 156 157, s. auch Gottessöhne.
Erkenntnis Jahwes 183.
— von Gut und Böse 24.
Erntezeit 58.
Erzählungsweise, protosemitische 87.
Eschatologie 102 106 121.

Familienwirtschaft, gemeinschaftliche, 70 71 72.
feddān 80.
Feldfrucht 129.
Feldmaß 80.
Festkalender 28.

Feuerdämon 123.
Feuerschwert, flammendes 125.
Firmament 143, seine horizontale und vertikale Bewegung 148.
Flexion, präformative 86 89 91.
— postpositive 86 89 91.
Flut, unterirdische 21.
Flutgericht 152 153.
Friedhof, Lage des — 47.
Fromm, der leidende — 186 187.
Furche (Grenzfurche) 78 80 81 82.

Garten 107.
Gedächtnisschrift Jesajas 120.
Gedichtsanfang 70.
Gericht, assyrisches über Juda 118 120.
Gerizzim 134 135 136.
Gesetzgebung, Buch- und Tafelgesetzgebung 133.
Gestirn 22 23.
Gewölbebau 43.
Gott, absolute Herrschermacht und Allgewalt 111, blendender Glanz 111, Gestalt 144, Transzendenz 144.
Götterneid 125.
Götterrat 124.
Gottesanschauung 141 143 147 148.
Gottesbegriff 23 27 28.
Gotteserscheinung 148.
Gottesgarten 124 129 131.
Gottesname in Paradieserzählung 125 126.
Gottessohn, -söhne 103 150 151 154 155 156 157.
Gottesspruch 172.
Götzendienst 36.
Grenzverrücker 33.
Großfamilie 71.

Haarscheeren 68.
Haartracht der Bauern 64—68.
— der Nomaden 61—64.
Halfagras 49.
Haupthaar 62.
Hausbaulieder 43.
Hebräisch, Aussprache 99.
Heiden 153 156.
Heidentum, heidnische Reste 24.
Heilsweissagung 117 119.
Heirat 47 49.
Henochbuch 31.
Hermontau 71 72 74.
Herodes der Große 33.
Hesekiel 141.
— prophetische Selbstbezeichnung 103 104.
Heuschreckenplage 10 13 17.
Himmelsfenster und -gitter 22.
Himmelshalbkugel 145 146 147.
Hirt, Schaf- und Rinderhirt 160.
Hirtenflöte 51.
Historische Bemerkungen und Verknüpfungen 114 117 120.
Humanitätsgebote 139.
Hurerei 33.
Hütte Davids 169.
Hymnus der Freude 16 19.
Hypostasierung des Bildes Gottes 149.

Immanuel 118.
Imperativ 85.
Imperfekt, semitisches, Priorität gegenüber Perfekt 83 84 85 88 89.
imwāwā-Verse 43.
Infinitiv 85.
Inversion 89 90.
Isaak 173 174.
Ismael 173 174 176 179.
Isosyllabie 98 100.

Jagd, Jagdbilder 109 110.
Jahr, Mond- und Sonnenjahr 178.
Jahwe, seine Herrlichkeit 143 144.
— Schöpfer der Gestirne 22 33.
— Spender der Feld- und Gartenfrüchte 22.
Jawan, König von — 35.
Jenseitsgedanke 188.
Jesaja, seine Aufstellung einer Tafel 115 119, eigene Aufzeichnung 115 120, Begegnung mit Achas 115, Persönlichkeit 121.
Jesus, Leidens- und Todesankündigung 105.
— Schriftstudium 105.
— Selbstbezeichnung 102.
Josef 29.
Jubiläenbuch 31 35.
Juda 28 f 170 171.
Judengemeinde 153 156.

Kahlkopf 65.
Kain 127 128.
Kainiten 150 153 154 157.
Kanaanäer, Zuchtlosigkeit der — 152.
Katalexen, Brachyk. und Hyperk. 94.
Keniter 131.
Kerub 126 129 147.
Kerubgefährt 141 142 144, Räderwerk 146 147.
Kerubgestalt 142 144 145 146, Gesicht, Flügel und Körper 145.
Kinnbart 62 63.
Kirkisani, Karäer, 31.
Klagebräuche 12 13.
Klagelied 18.
— rhythmus 38.
— vers 101.
Klatschreigen 46.
Knecht Jahwes, Ehrentitel für David 3, für Mose 3, für Patriarchen 4, für Propheten 3, für Volk Israel 4 5.
Kodex Hammurabi 140.
Kodifizierung des Rechts und der Sitte 140.
Konnubium mit Heiden 152 153 156.
Kopfschmuck 46.

Kosmogonie 20 26.
Kriegslied der Drusen 44.
Kultureinwanderung 21 26.
Kultuszentralisation 135.

Landesverweisung 162.
Lehrer der Gerechtigkeit 32 37.
Liedanfang 10.
Lohn, jenseitiger 188.

Mächte, die himmlischen und kosmischen 22 23.
Maher-schalal Chasch-bas 119.
Mann und Weib, Erschaffung, 24.
Mann der Lüge 32 33.
Mensch 50.
Menschen, die ersten 129 130, Benennung 130.
Menschensohn 102—106 148 149.
Menschentöchter 150 154 156 157.
Menschheit, ihre zwei Linien 153.
Messias 30, Davidssohn 105 106, das messianische Kind 118 119 121.
Messianische Zeit 113 114.
Metrik, arabische 93—97.
— hebräische 99—101.
— syrische 97—99.
Mischehe 151 152 153 156.
Monatsanfang 59.
Monogamie 33.
Monotheismus, abgeklärter 23 27.
Mutterschoss 51.
Mythologie, Mythologisches 150.

Nagel, Pflege der Fuß- und Fingernägel 68.
Namengebung 24 25 116 130.
Namensänderung 173 174.
Nationalismus 28.
Naturbeobachtung 147 148.
Naturerscheinung 143.
Naturwissenschaft 28.
Nimrod 154.
Noah 124 155.
Nomaden, Haartracht 61—64.
— leben 123 128.
Nominal (= Perfekt) 84.

Ochsenbauer 161.
Offenbarung Gottes 184 189 190.
Onias IV. 37.
Opfergedanke 189.
Orakel 55.

Pänultimaakzent 97 99.
Paradies 25.
— bäume 123 124 125 127.
— erzählung 123, von J^1 126—128, von J^2 129.
— ströme 129.
— wache 123 126.
Parallelismus membrorum 93.
Paronomasie 116.
Perfekt, semitisches 83 84 88 89.
Permansiv, akkadisches 86.
Perücke 65.
Pflanzenkost 25.
Pflügen 77 81 82.
Pfluggespann 80.
Pg (Grundschrift des Priesterkodex) 177 178.
Plan, Jahwes 184 188 189 190.
— der Völkerwelt 119.
Pompejus 35 36.
Präformativum (= Imperfekt) 89 91.
Präsens, akkadisches 86 89.
Priesteradel, hasmonäischer 34.
Priesterschrift 151.
Problem des Leidens 184 186 187 190.
Pronomina, Affigierung und Präfigierung 87 89.
Prophet, gewöhnlichen Schlags 162, Vorauswissen 117, nach späterer Vorstellung 117.
Prophetenleiden 105.
Prophetenspruch 116.
Prophetische Literatur 113 114.
Propheten, Knechte Jahwes 6.
Psalm CXXX 38.
— CXXXIII 69.
Purimfest 26.

Qina-Vers (vgl. Klageliedvers) 73.
Quercus lusitanica 45.

Rabbaniten 32.
Rätsel 49—51.
Recht, das von Gott nie gebeugte 108.
Redaktionelle Behandlung und Zusätze 114 115 117 118 119.
Regen, Gehilfe Jahwes 22.
Regenbogen 143 144 178.
Reimrede 93.
Reinheitsvorschriften 32.
Reiten, das 47.
Religion, des Glaubens 121.
— des Sichselberhelfens 121.
Riesen 154.
Rind, Rinder 161.

Sabbat 27 28 139.
Sacharja, erstes Gesicht 143.
sadd 78 80.
Sadducäer 34.
Salomo 52 55 60
— Gebet 55
— Lied 55.
Satansglauben 26.
schadd 79.
Schaf 161.
Sche'ar-jaschub 116 117.
Schläfenlocken 65.

Schlange 124 125 131.
Schnurrbart 50 63 65 66 67 68.
Schöpfung der Menschen und Tiere 23.
— geschichte 178.
— mythus 20 21 26.
Schrecken, göttlicher 110.
Schrifttum, israelitisches 20.
Sechstagewerk 27.
Senfkorn, Gleichnis vom — 104.
Senkung, einsilbige 97 100.
Sethiten 150 153 154 155 156.
sidded 75 77 78.
Siddim, Tal 81.
Silbenalternation 97 99 100.
Silbenquantität 94.
Silbenzählung 97.
Sklavenbeschneidung 174 175 177.
Sonnenfinsternis 56 57.
Sonnenscheibe nach Gewitter 143 144.
Sonnenuntergang 143.
Spiegelbild 142 144.
Sprachgesetz, allgemeines 90.
Steinhaus 107.
Stellvertretung 185 186 188 189 190.
Stichwort 181.
Stil 91.
— art 97.
— form 11 90.
Strophenbau 181.
Stute 51.
Sühne 185 187 188.
Sünde 108 129.
— bekenntnis 14.
— vergebung 39 40.
Sykomore 163 164 167.
Synkope 100.

Tanz, Tänzerin 46.
Tasse 50.
Tempel, Grundsteinlegung 59.
— Orientierung 59.
— bau 55 56.
— reinigung 104 105.
— weihspruch 52 57.
Tempora, Gebrauch 84 91.
Testamente der zwölf Patriarchen 31 35.
Thekoa 164 166 167.
Theodizee 185 187.
Thron Gottes 143 144 147.
Tierschöpfung 130.
Tod 25 129 130.
Totentrauer 66 67.
Trauerbräuche 61 62.
Trimeter 94, brachykatalektischer 98 101.

Uebergang vom Nomen zum Verbum 87 89.
Uhr 50.
Unheilsdrohung 117.
Universalismus 28.
Unsichtbarkeit der göttlichen Urgestalt 144.
Unsterblichkeit 130.
Urgeschichte 122 150 156.
Urpriesterkodex 178.

Vergeltungstheorie 186 187.
Verhüllung 67.
Verlobung 46.
Veronica Anagallis 48.
Vers, Versbau 73.
— eingang 95.
— mass 93 95.
basīṭ 96.
ḫafīf 96.
ḫafīf maǧzūᶜ 96.
hazaǧ 94 95 96.
kāmil 95 96.
madīd 96.
muǧtatṯ 96.
muḍāriᶜ 96.
munsariḥ 96.
muqtaḍab 96.
mutadārik 96.
mutaqārib 94 96
raǧaz 93 94 95 96.
ramal 96.
sariᶜ 95.
ṭanīl 94 96.
ṯāfir 94 96.
Verstümmelung des Haares 62.

Wächter (= Engel) 36.
Wand-erbauer 34.
Wandermythe 20 26.
Wasserpfeife 50.
Waw, consecutivum 83 87 88 90.
— conservativum 83 88 90.
— conversivum 90.
— inversivum 83 88 89 90.
Weisheitsspruch (Maschal) 70 72.
Weltanschauung 141 147 148.
Weltbild 147 148.
Weltherrschaft 148 149.
Weltregierung, göttliche 181.
Wildochse 82.
Wind (im Thronwagen Hesekiels) 147.
Wortakzent, hebräischer 99.
Wünsche der Fellachen 51.
Wurzelstock 117.
Würzöl 71 72 73 74.

Zadok, Zadokiden 31 32.
Zahl, typische 33 35.
Zugtier 161.
Zusammenwohnen der Familie 70 71.

DER MENSCHENSOHN
IN DEN
BILDERREDEN DES HENOCH

VON

NILS MESSEL
DR. THEOL., KRISTIANIA

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1922

BEIHEFTE ZUR ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

35

Alle Rechte,
insbesondere das Recht der Übersetzung, vorbehalten
COPYRIGHT 1922 BY ALFRED TÖPELMANN

Herr Professor D. Karl Marti hat die Güte gehabt, mein Manuskript und die erste Korrektur durchzusehen, um sprachliche Fehler zu beseitigen.

Ein hiesiges Universitäts-Fond („Universitetets Jubilæumsfond av 1911") hat mir zur Bestreitung eines Teiles der Druckkosten einen Beitrag bewilligt.

Für diese Hilfe bringe ich hier meinen ergebenen Dank.

Kristiania, Dezember 1921.

N. Messel.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1—2

1. Kapitel: In welcher Ausdehnung sind die Bezeichnungen „Der Menschensohn", „Der Auserwählte", „Der Gerechte", „Der Gesalbte" in den Bilderreden ursprünglich? . . . . . 3—32

§ 1. Die Bezeichnung „der Menschensohn" ist nur in Kap. 46_2ff. 48_2 ursprünglich, an den übrigen Stellen erst von äthiopischer Hand in den Text eingetragen 3

§ 2. Exegetische Untersuchung der „Menschensohn"-Stellen der Kap. 62 und 63 9

§ 3. Die Stellen der Kap. 69—71, die den Ausdruck „Menschensohn" (oder „Mannessohn") enthalten 15

§ 4. Die Bezeichnung „der Auserwählte" ist vor Kap. 46 unecht 18

§ 5. Die Bezeichnung „der Gerechte" ist unecht 28

§ 6. Die Bezeichnung „mein Gesalbter" ist unecht 31

2. Kapitel: Begründung der Deutung des „Auserwählten" (des „Menschensohnes") als einer Personifikation des jüdischen Volks . . . . . 33—70

§ 7. Überblick über die Aussagen über den Auserwählten . . 33

§ 8. Die gemeinsame Bezeichnung 34

§ 9. Die Gleichheit der Aussagen, die über den Auserwählten und über das Volk gemacht werden 35

§ 10. Es fehlen im Bilde des Auserwählten die für einen Messias und im Besonderen die für ein himmlisches Wesen charakteristischen Züge 39

§ 11. Die grundlegende Erklärung über den Menschensohn in Kap. 46. — Die ihm hier beigelegte Gerechtigkeit . . 43

§ 12. Die Präexistenz des Menschensohnes (48_{2-6}) 49

§ 13. Die Verborgenheit und das Offenbarwerden des Auserwählten. Das „Erscheinen" des Auserwählten und der Gemeinde . 55

§ 14. Das „Aufstehen" („Sich Erheben") der Gemeinde und des Auserwählten 62

§ 15. „Der Auserwählte wird den Azazel und seine Scharen richten" 66

§ 16. Der Wechsel zwischen der Personifikation („der Auserwählte") und den pluralischen Bezeichnungen des Volkes 68

§ 17. Zusammenfassung 69

Anhang I: Die Verborgenheit des Messias (bei Justin, 4 Esra und Evang Joh) . . . . . 71—76

Anhang II: Über den Messias der Esra-Apokalypse . 76—78

Anhang III: Die Abfassungszeit der Bilderreden . . . 78—85

Verzeichnis der Textkorrekturen . . . . . 85—86

Stellenregister 87

Einleitung.

Seit dem Bekanntwerden des Henochbuches hat man es immer als selbstverständlich angenommen, daß die in den Bilderreden auftretende Gestalt des Menschensohnes oder des Auserwählten eine wirkliche Einzelpersönlichkeit, nämlich der sogenannte Messias, sei, und zwar haben jedenfalls die Meisten gemeint, der Messias sei hier als eine himmlische, real präexistierende Person vorgestellt. Den Vorbehalt, den Dillmann dieser letzteren Annahme gegenüber äußerte[1]), scheint man vergessen zu haben. Es ist m. W. nie die Frage aufgeworfen, ob nicht die Gestalt des Menschensohnes vielleicht auch hier, wie bei Daniel, von dem der Verfasser der Bilderreden sie genommen hat, eine Personifikation des jüdischen Volkes wäre, so daß man die Stellen, die jetzt von einem persönlichen Messias zu handeln scheinen, als verderbt, bearbeitet oder falsch übersetzt anzusehen hätte. Bekanntlich hat der äthiopische Übersetzer in 1_1—32_6 „etwa ein Fünftel seiner griechischen Vorlage falsch oder ungenau wiedergegeben" (Beer). Der Entstellung oder Bearbeitung waren die Bilderreden besonders ausgesetzt, weil die christliche Kirche den Menschensohn natürlich sehr leicht in individuellem Sinne verstand. — Schon längst habe ich mich von der Unrichtigkeit der individuellen Deutung des Menschensohnes überzeugt. Was zuerst meine Aufmerksamkeit auf diese Frage lenkte, war der Umstand, daß der Menschensohn der Bilderreden so wenig individuelle Züge aufweist. Das fiel mir vielleicht deswegen um so eher auf, weil ich mich eben mit dem sehr scharf umrissenen „Davidssohn" des 17. Salomopsalms beschäftigt hatte[2]). Der Menschensohn der Bilderreden unterscheidet sich, was die entscheidenden Stellen angeht, unmerklich von der Gemeinde der Gerechten, selbst den Namen („der Auserwählte") hat er mit ihnen ge-

[1]) Das Buch Henoch. 1856. S. XXIV. 160.

[2]) S. Norsk teologisk Tidsskrift 1909, S. 105 ff.

meinsam. Die Stellen, die für seinen individuellen Charakter sprechen, sind zudem merkwürdig, alleinstehend, oder von einer leicht nachweisbaren Unechtheit.

Die Gemeinschaft der Gerechten, die der Menschensohn personifiziert, ist die Volksgemeinschaft selbst, nicht eine engere, sich selbst vom Volk unterscheidende Gemeinde. Sie nennt sich zwar „die Gemeinde der Gerechten (Heiligen, Auserwählten)“ 38_1 53_6 (s. u.) 62_8, und gewöhnlich „die Gerechten, Heiligen, Auserwählten“; „Israel“ oder „Volk“ kommt nicht vor. Darauf kommt es aber nicht an. Die Beziehungen sollen die religiöse und sittliche Art des Volkes hervorheben. Den Heiden gegenüber, die hier die Gegner der Frommen sind, fühlen die Gerechten sich als Volk, als das Volk Gottes. Mochte das Volk auch unwürdige Glieder umfassen, es war dennoch das auserwählte, heilige und gerechte Volk. Ebenso Dan. 7_{27}: „das Volk der Heiligen des Höchsten“.

Über die Handschriften sei folgendes bemerkt[1]): Von den 28 Hss. vertreten 5 (GMQTU = Gruppe I) einen älteren und gewöhnlich besseren Texttypus. Einen späteren, von den äthiopischen Gelehrten des 16. und 17. Jahrhunderts revidierten und gewöhnlich verschlechterten Text bieten die übrigen Hss. (= Gr. II), von denen N die beste ist. Jedoch ist es selten, daß Gr. I als ganzes einen von II verschiedenen Text vertritt. Die aufzunehmende Lesart findet sich oft nur in einer einzigen Hs. oder in einigen Hss. der Gr. I (denen dann Gr. II oder eine Untergruppe derselben oft beitritt). Bisweilen hat auch Gr. II gegen Gr. I die richtige Lesart bewahrt. In Kap. 1—32, wo wir neben dem äthiopischen auch den griechischen Text besitzen, zählt Charles 17 solche Lesarten, die nicht zufällig sein können, auf. Es folgt hieraus, daß in zweifelhaften Fällen die inneren Gründe großes Gewicht erhalten.

---

[1]) Nach R. H. Charles, The Ethiopic Version of the Book of Enoch, Oxford 1906 (= Anecdota Oxoniensia, Semitic Series Part XI) p. XXIs. — Ich zitiere dies Werk als: Charles 1906.

1. Kapitel.

In welcher Ausdehnung sind die Bezeichnungen „Der Menschensohn", „Der Auserwählte", „Der Gerechte", „Der Gesalbte" in den Bilderreden ursprünglich?

§ 1. Die Bezeichnung „der Menschensohn" ist nur in Kap. $46_{2ff.}$ 48_2 ursprünglich, an den übrigen Stellen erst von äthiopischer Hand in den Text eingetragen.

Nachdem der Menschensohn in Kap. 46 eingeführt ist, wird nur noch 48_2 mit derselben Bezeichnung auf ihn zurückgewiesen. Dann aber verschwindet dieser Name und bleibt auf einer weiten Strecke weg; es heißt jetzt vielmehr immer „der Auserwählte" (49_2 $51_{3\,5}$ $52_{6\,9}$ 53_6 55_4 $61_{5\,8\,10}$ 62_1). Gegen den Schluß der Schrift taucht aber der Name „Menschensohn" wieder auf: $62_{5\,7\,9\,14}$ 63_{11} [$69_{26\,27\,29}$ 70_1 $71_{14\,17}$][1]). — Daß die Kap. 46 eingeführte Gestalt weiterhin als der „Auserwählte" bezeichnet werden soll, bereitet der Verfasser in 46_3 durch die Aussage vor, daß Gott den Menschensohn auserwählt habe. Wenn er nun aber viele Kapitel hindurch immer „der Auserwählte" sagt, muß es sehr auffallen, daß er in den letzten paar Kapiteln, von 62_5 an, plötzlich jene andere Bezeichnung vorzieht. Es liegt hierzu kein sachlicher Grund vor. Der Wechsel ist willkürlich. Diese Erscheinung ist um so auffallender, als das Wort „Menschensohn" wegen seiner Bedeutung sehr wenig geeignet war, als Bezeichnung einer bestimmten Person gebraucht zu werden. Denn daß dies Wort nur „Mensch" bedeutet, ist sicher, wenn auch seine Form in der Muttersprache des Verfassers vielleicht keine alltägliche, sondern nur eine poetische gewesen ist. Als poetische Form würde der Ausdruck „der Menschensohn" mit der gehobenen

[1]) Die eingeklammerten Stellen gehören den Bilderreden nicht an; s. u. § 3.

Sprache der Apokalypse überhaupt aufs Beste zusammenklingen und also nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Mensch" aufgefaßt werden[1]). Das gewöhnlich beigefügte Demonstrativum („jener Menschensohn") kann sehr gut äthiopische Wiedergabe des griechischen Artikels sein (s. CHARLES 1912 zu 46_2)[2]).

Es ist begreiflich, daß der auffallende Wechsel der Bezeichnungen die Vermutung einer Quellenmischung hervorgerufen hat. Die Hypothese von einer solchen wurde zuerst von BEER[3]) angedeutet, dann von APPEL[4]) und CHARLES 1912 ausgearbeitet. Diese Lösung ist indessen zu verwerfen. Die „Menschensohn"-Stücke Kap. 46 62 63 sind den Stücken der vermuteten anderen Quelle so verwandt, daß nur starke Gründe eine Verschiedenheit des Ursprungs beweisen könnten. Solche liegen aber nicht vor. Der Unterschied der Bezeichnungen des angelus interpres — dies das zweite Indizium der Komposition — ist ganz unbedeutend (s. u. § 6), und das Auftreten der Bezeichnung „Menschensohn" in Kap. 62ff. läßt sich in anderer Weise einfach erklären.

Die Erklärung davon ist, daß die Bezeichnung „der Menschensohn" an sämtlichen Stellen von 62_5 an dem ursprünglichen Text der Bilderreden nicht gehört. Diese Stellen zerfallen in zwei Gruppen: a) die in Kap. 62f.; b) die in 69_{26}—71_{17}. In Kap. 62 und 63 ist „der Menschensohn" durch fremde, und zwar natürlich christliche, Hand in den echten Text der Bilderreden eingetragen worden. Kap. 69_{26}—71_{17} dagegen gehören den Bilderreden überhaupt nicht an (diese schließen vielmehr mit 63_{12}), sondern bilden verschiedene An-

---

[1]) Anders liegt die Sache, wenn eine poetische Form in der prosaischen Sprache des Alltagslebens auftritt. Da erregt sie Aufmerksamkeit. Deshalb ist „der Menschensohn" — wenn dies eine poetische Form ist — im Munde Jesu oder vielmehr der Evangelisten als Messiasbezeichnung möglich.

[2]) CHARLES 1912 = R. H. CHARLES, The Book of Enoch translated usw. Oxford 1912. In der großen englischen Übersetzung der Apokryphen und Pseudepigraphen hat CHARLES den äth. Henoch übersetzt und erklärt. Das ist eine etwas verkürzte Wiederholung des Werkes von 1912.

[3]) Bei KAUTZSCH, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. 1900. II 227.

[4]) Die Komposition des äthiop. Henochbuches (Beiträge z. Förderung christl. Theologie X 3. 1906).

hänge dazu; im Text dieser Anhänge kann „der Menschensohn“ ursprünglich sein.

Die hier gegebene Auffassung unterscheidet sich in Prämissen und Konklusion von der früher nicht seltenen, jetzt ziemlich allgemein verlassenen Anschauung von der christlichen Herkunft der Bilderreden überhaupt, oder doch der „messianischen“ Stellen oder wenigstens der „Menschensohn-Stellen“. Ich gehe nicht von Realien, sondern von Formalien aus. Ich behaupte also nicht zum Voraus, daß die Anschauung der Bilderreden vom vermeintlichen Messias unjüdisch sei, und ich folgere deshalb auch nicht, daß die Gestalt des Menschensohnes oder des Auserwählten aus dem Christentum stamme. Im Gegenteil, sowohl „der Menschensohn“ des Kap. 46 als „der Auserwählte“ der folgenden Kapitel gehören den Bilderreden, einer echt jüdischen Apokalypse, an. Ich gehe vielmehr von der formalen Tatsache aus, daß die Bezeichnung „Menschensohn“ von 62_5 an plötzlich und ohne inneren Grund auftaucht, und schließe daraus, daß diese Bezeichnung in diesen letzten Kapiteln (und nur in diesen) nicht ursprünglich sei.

Dieser Schluß erhält nun eine unumstößliche Bestätigung durch die Beobachtung, daß die äthiopische Übersetzung gerade in Kap. 62—71 in der Wiedergabe des Ausdrucks „Menschensohn“ von ihrer sonst zu beobachtenden sehr festen Gewohnheit bedeutsam abweicht. Daß es sich hier nicht um Zufall handelt, wird gleich einleuchtend werden.

Es finden sich in Hen. 37—71 drei verschiedene äthiopische Ausdrücke für „Menschensohn“:

1. walda sabe' 46_{2-4} 48_2;
2. walda 'eguala 'emma-ḥejaw; 8 Stellen in Kap. 62—71;
3. walda be'esi (= „Sohn des Mannes“)[1] 62_5 69_{29} be 71_{14}.

'Eguala 'emma-ḥejaw bedeutet wörtlich „Nachkommen der Mutter des Lebens“ (d. h. nach Dillmann der Eva). Sowohl dieser Ausdruck als das Wort sabe' sind in der Bibel häufige Bezeichnungen für „Mensch“ und „Menschen“[2]. Walda

[1]) Die Variante walda be'esit (= „Sohn des Weibes“) ist 62_5 durch M und die ganze Gr. II, in 69_{29}e durch GN bezeugt.

[2]) Warum ist der schwerfällige Ausdruck 'eguala 'emma-ḥejaw in der Bibel bevorzugt worden (statt sabe')? Offenbar hat er der Umgangssprache

'eguala 'emma-ḥejaw ist die ausnahmslose Wiedergabe von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in den Evangelien, ebenso nach DILLMANNS Lexikon bei Hesekiel, in Dan 7_{13} Ps 79_{18}; einigemal im A. T. wird der Singular (ὁ) υἱὸς (τοῦ) ἀνθρώπου durch 'eguala 'emma-ḥejaw (also ohne walda) ausgedrückt, und sehr oft der Plural (οἱ) υἱοὶ (τῶν) ἀνθρώπων durch dasselbe. Dagegen wird die Verbindung walda sabe' in DILLMANNS Lexikon nicht einmal genannt.

Der Wechsel zwischen den als 1. und 2. bezeichneten Ausdrücken kann auf das Griechische nicht zurückgehen, und daß der griech. Text irgendwo ein ὁ υἱὸς τοῦ ἀνδρός geboten hätte, ist ganz unwahrscheinlich. Der Unterschied in der Ausdrucksweise ist rein inner-äthiopisch. Wie ist er zu erklären? CHARLES (zu 46_2) führt ihn auf eine Sorglosigkeit des Übersetzers zurück; das läßt sich aber bei näherem Zusehen nicht annehmen. In der Wiedergabe von „Mensch" und „Menschensohn" schwankt der Übersetzer des Henoch nur in äußerst geringem Maße. Ich gebe zunächst die Resultate für die 32 ersten Kapiteln, wo wir seine griechische Vorlage besitzen:

1. Für οἱ ἄνθρωποι setzt er 22 mal sabe', 4 mal weluda sabe' (Plural von walda sabe'): 6_2 12_1 $22_{3\,5}$.

2. Für οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων setzt er immer weluda sabe' (6_1 10_7 11_1 15_{12}).

3. Für ἄνθρωπος im Sing. setzt er be'esi (1_2 15_1, beidemal von einem bestimmten Menschen).

4. 'eguala 'emma-ḥejaw, walda 'eguala 'emma-ḥejaw und walda be'esi kommen nicht vor.

Hiermit stimmt die Übersetzungsweise im Rest des Henochbuches genau überein:

---

nicht angehört. Vielleicht war er schon in vorchristlicher Zeit in der dichterischen Sprache vorhanden; denkbar ist aber auch, daß er erst für die Übersetzung der Evangelien gebildet wurde (und von da in die später erfolgende Übersetzung des A. T. überging). Es ist schwer glaublich, daß die Evangelienübersetzer ihn allein um seiner Feierlichkeit willen bevorzugt hätten. Ich möchte vermuten, daß sabe' etymologisch dem hebr. עֲבָא entspricht, was lautlich angeht (s. DILLMANNS Gram. § 31), und für das äthiopische Sprachbewußtsein eigentlich die Männer bezeichnete. In diesem Falle wird das christliche Gefühl sich am Ausdruck walda sabe' für Jesus gestoßen und sich nach einer anderen Wiedergabe des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου umgesehen haben.

1. Sabe' steht in generischem Sinne (= die Menschen) oder auch, aber selten, in pluralischem Sinne (= eine Anzahl von Menschen), in allem 24 mal. Nur einmal (89_1) steht sabe' vielleicht von einem einzelnen Menschen. (In derselben Wendung steht aber $89_{30\ 36\ 38}$ be'esi).

2. Weluda sabe' (= die Menschensöhne) steht 39_5 40_9 42_1 $69_{6\ 8\ 12\ 14}$ 93_{11}. Einmal (81_3) steht dafür weluda Adam = Söhne Adams, offenbar durch irgendwelchen Zufall in den Text geraten, aber nicht notwendig erst in der äthiopischen Übersetzung.

3. Von einem einzelnen Menschen steht be'esi 17 mal. Einmal (93_{13}) steht be'esi in kollektivem Sinne in Parallele mit weluda sabe' in v. 11.

4. Walda sabe' steht (außer in den Stellen der Bilderreden) auch in der noachischen Stelle 60_{10}, als Anrede an Noach.

5. 'eguala 'emma-ḥejaw kommt außerhalb Kap. 62—71 nie vor; walda be'esi oder weluda be'esi ebenfalls nicht.

Man sieht, von einer Sorglosigkeit des Übersetzers, die den in Frage stehenden Wechsel der Ausdrücke für „Menschensohn" erklären könnte, kann keine Rede sein. Vielmehr liegen hier ganz feste Übersetzungsprinzipe vor: (οἱ) ἄνθρωποι wird mit sabe', (ὁ) ἄνθρωπος mit be'esi wiedergegeben; letzteres aber nur bei wirklich individuellem Sinne des Wortes; deshalb heißt „Menschensohn" nicht walda be'esi, sondern walda sabe'. — Von (walda) 'eguala 'emma-ḥejaw weiß der Übersetzer nichts.

Es ist damit entschieden, daß die Ausdrücke walda 'eguala 'emma-ḥejaw und walda be'esi in Kap. 62—71 dem Übersetzer des Henoch nicht gehören können. Da nun diese Unechtheit der Ausdrücke mit dem auffallenden Wiederauftauchen von „Menschensohn" (statt „der Auserwählte") zusammentrifft, so ist weiter entschieden, daß die Änderung nicht darin besteht, daß der Bearbeiter den echten Ausdruck für „Menschensohn" (walda sabe') mit jenen unechten ersetzt hätte; sondern er hat die unechten Ausdrücke entweder völlig interpoliert oder diese anstatt „der Auserwählte" eingesetzt. M. a. W.: in den Stellen von 62_5 an (sofern sie überhaupt den Bilderreden angehören) hat ursprünglich nicht „der Menschensohn" gestanden, sondern entweder „der Auserwählte" oder keines von beiden. Zwischen

diesen Möglichkeiten wird die exegetische Untersuchung entscheiden (s. § 2).

Daß der Interpolator oder Bearbeiter den Ausdruck walda 'eguala 'emma-ḥejaw bevorzugt hat, wird daher kommen, daß er, etwa schon als der später Lebende, mehr unter dem Einfluß des biblischen Ausdrucks gestanden hat, als der Übersetzer des Henoch.

Rätselhaft ist dagegen der Ausdruck walda be'esi. Er muß, wie mir scheint, von dritten Händen herrühren und zeitlich nach dem anderen unechten Ausdruck in den Text geraten sein. Auffallend ist zunächst seine Verflechtung mit diesem anderen Ausdruck: 62_5 und 71_{14} steht er mit diesem in einem Abschnitt beisammen, ohne daß er sich aus dem Zusammenhang leicht herausnehmen ließe (anders dagegen in 69_{29}, einem Verse, der in den Abschnitt 69_{26} ff. interpoliert sein dürfte). Sodann ist für die Wahl des sonderbaren Ausdrucks walda be'esi kein Grund ersichtlich, besonders nicht, wenn sein Interpolator den biblischen Ausdruck walda 'eguala 'emma-ḥejaw schon vorfand. Man möchte glauben, er habe walda be'esit (= Sohn des Weibes) geschrieben, eine Lesart, die sich in den Hss. wirklich findet (s. o.).

Auf die theologische Bedeutung des gewonnenen Resultates sei kurz hingewiesen. Der Annahme, daß „der Menschensohn" zur Zeit Jesu ein jüdischer Messiasname gewesen sei, wird dadurch jede literarische Stütze entzogen, und sie läßt sich deshalb schwer aufrecht erhalten. (Das häufige Vorkommen der Bezeichnung in den Evangelien kann und wird ein rein christlicher Sprachgebrauch sein). Selbst wenn man zugegeben hat, daß der Ausdruck in den Bilderreden nicht als eigentlicher Titel des Messias gemeint ist, sondern nur als Rückweis auf die Kap. 46 gezeichnete Gestalt, so hat man doch daran festgehalten, daß das häufige Vorkommen des Ausdrucks „Menschensohn" in unserer Schrift die Grundlage gebildet habe für die Verwendung desselben als eines förmlichen Messiasnamens. Dies kann man aber nicht mehr behaupten, nachdem es sich uns herausgestellt, daß der Ausdruck nur 46_{3-4} 48_2 echt ist.

§ 2. Exegetische Untersuchung der „Menschensohn"-Stellen der Kap. 62 und 63.

In den beiden folgenden Paragraphen werden wir zeigen, daß auch gewichtige innere Gründe das in § 1 gewonnene Ergebnis unterstützen. Zunächst nehmen wir die Stellen der Kap. 62 und 63 vor, da nur diese den Bilderreden angehören. Es wird sich jetzt zugleich zeigen, in welchem Umfang der Interpolator oder Bearbeiter den Text geändert hat.

Kap. 62 und 63 geben eine parallele Ausführung desselben Themas, des verzweiflungsvollen, erbarmungslosen Unterganges der „Könige und Mächtigen". Kap. 63 beschränkt sich aber, mehr als Kap. 62, auf den Hauptpunkt, den es sehr breit ausführt. Der Inhalt: Wenn die Könige und Mächtigen der Erde den Auserwählten auf seinem Königs- und Richterstuhl sitzen sehen, verstehen sie, daß ihre Verleugnung des Herrn der Geister ein furchtbarer Irrtum gewesen ist (62_{4}f. $63_{4\,7}$). Jetzt möchten sie ihn wieder gut machen; sie fallen vor Gott nieder, bekennen ihre Sünde und huldigen ihm als dem wirklichen Herrn der Welt ($62_{8.\,9}$ 63_{1-5}). Aber zu spät! (63_{6-9}). Sie werden abgewiesen, „Finsternis und Scham auf ihrem Angesicht" (62_{10} 63_{11}). Jetzt ereilt sie die Strafe, „Gottes Zorn ruht auf ihnen", „sein Schwert berauscht sich an ihrem Blut" (62_{11}f. 63_{11}).

Inwiefern ist nun innerhalb dieses Zusammenhanges die Erwähnung des Auserwählten zu erwarten? Zunächst hatte er, mag er den Messias oder das Volk darstellen, einen sicheren Platz als derjenige, durch dessen Erhöhung zur Macht die Könige ihren bisherigen Irrtum gewahr werden. Als solcher wird er in $62_{1\,5}$ erwähnt; in Kap. 63 wird dieser Punkt, obgleich er der Anlaß des Geschilderten ist, nicht wiederholt, sondern vom vorhergehenden Kap. vorausgesetzt. Die Erwähnung des Auserwählten muß in 62_{1} echt sein, wo auch die echte Bezeichnung („der Auserwählte") steht. Sie kann weiter auch in v. 5 echt sein, ist aber hier nicht notwendig; der „Mannessohn" oder „Weibessohn" des gegenwärtigen Textes dürfte an die Stelle eines ursprünglichen (auf v. 1 bezüglichen) Suffixes getreten sein.

Möglich wäre die Erwähnung des Auserwählten auch noch in einer anderen Weise: der Verfasser hätte ihn den Herrn der Geister können vertreten lassen. Als Vertreter Gottes würde er in der Schilderung eine sehr hervorragende Stelle erhalten müssen. Der ganze in Kap. 62 63 geschilderte Vorfall könnte sich dann zwischen dem Auserwählten und den Königen abspielen; der Herr der Geister brauchte überhaupt nicht aufzutreten; die Huldigung der Könige und ihre Bitten um Barmherzigkeit könnten an den Auserwählten gerichtet sein, ihre Abweisung und Bestrafung von demselben ausgehen. Der Verfasser hat es nun aber nicht so gemacht. Die Könige und Mächtigen haben es mit Gott selbst zu tun, nicht mit dem Auserwählten. Diese Tatsache wird zwar etwas verdeckt durch die Interpolation des Menschensohnes in 62_9 und 63_{11}, und die macht es auch möglich, die Suffixe Gottes in einiger Ausdehnung auf den Menschensohn zu beziehen. Aber das Ursprüngliche läßt sich deutlich sehen.

Am deutlichsten in Kap. 63. Hier heißt es ausdrücklich, daß es der Herr der Geister ist, vor dem die Könige niederfallen und ihre Sünden bekennen (v. 1); ausdrücklich richtet sich an ihn ihr Lobpreis (v. 2—4), und in ihrer zweiten Rede (v. 5—10), einem Selbstgespräch, in dem sie die Vergeblichkeit ihrer Reue und Bekehrung vor sich selbst eingestehen, ist wieder von Gott selbst und nur von ihm die Rede. An diese beiden Reden der Könige knüpft sich dann in v. 11 als Abschluß ein Bericht über die Ablehnung ihrer Bitte um Gnade und ihre darauf folgende Hinrichtung. Hier ist es nun aber unerwartet der Menschensohn, vor dem sie stehen; von ihm werden sie abgewiesen und vor ihm hingerichtet. Dieser Wechsel ist stilistisch unmöglich. Sachlich ist es natürlich richtig, daß die römischen Heerführer, wenn es den Juden einmal gelingen würde, sie zu besiegen, vor dem „Menschensohne" (vor dem Messiaskönig oder vor dem Volke, d. h. den Vertretern des Volks) sich demütigen müßten. Das genügt aber nicht. Man muß auch verlangen, daß der Verfasser an der Darstellungsform, die er nun einmal gewählt und in v. 1—10 durchgeführt hat, auch in der abschließenden Bemerkung v. 11 festhält; selbstverständlich hat er ursprünglich das getan. Das

zeigt er auch in v. 12, wo er dem Herrn der Geister und nicht dem Menschensohne das letzte Wort in den Mund legt und jenen so als den Aktör kennzeichnet. Statt „vor dem Menschensohn“ 63_{11} hat also ursprünglich nicht „vor dem Auserwählten“, sondern „vor ihm“ oder vielleicht „vor dem Herrn der Geister“ gestanden.

Weniger deutlich, aber doch schon deutlich genug, ist der Sachverhalt in Kap. 62. Dies Kapitel ist inhaltreicher und komplizierter als Kap. 63, und die Nennung des Auserwählten oder des Menschensohnes hier häufiger. Außer einem dem ganzen Kap. 63 entsprechenden Mittelstück (v. 6—12) umfaßt es auch noch ein Anfangsstück: die Veranlassung der Verzweiflung und der zu späten Reue der Könige, nämlich daß sie den Auserwählten auf seinem Herrscherthron sehen (v. 1—5), — und ein Schlußstück: eine Schilderung des Heils der Gerechten, der positiven Kehrseite zum Untergange der Könige. Außerdem hat der Verf. an das Wort „alles Verborgene“ in v. 6 eine Parenthese angehängt: v. 7f. Diese ist zwar entbehrlich, aber keineswegs unpassend; denn „das Verborgene“, über das Gott „herrscht“ (v. 6)[1]), und das er deshalb zu seiner Zeit ans Licht bringen d. h. in der Geschichte offenbaren kann, ist eben in erster Reihe die künftige Erhebung des Gottesvolkes zur Macht[2]) (über den Sinn des v. 7 s. § 13). — Sowohl hier als im Anfangstück war die Nennung des Auserwählten geboten. Er wird aber (als „der Menschensohn“ bezeichnet) weiter auch in den anderen Teilen von Kap. 62 genannt: v. 9 und v. 14. Das ist aber nicht ursprünglich, wie wir sehen werden, und hat Verwirrung gemacht. Seine Erwähnung in v. 9 hat zunächst veranlaßt, daß die Suffixe von v. 9 auf den Menschensohn statt auf Gott bezogen werden, so daß es hier anscheinend der Menschensohn ist, vor dem die Könige nieder-

[1]) Von den letzten Worten von v. 6 sind zwei Übersetzungen möglich: a) „der über Alles herrscht, der verborgen war“. So DILLMANN, BEER. — b) „der über alles Verborgene herrscht“. So FLEMMING, MARTIN. CHARLES ist unentschieden. Die letztere ist allein richtig, wie das Folgende lehren wird. Vgl. Dtn. $29,_{28}$.

[2]) CHARLES erklärt „das Verborgene“ als „the unseen universe“. Dann geht aber der Zusammenhang mit v. 6 in die Brüche. Das Wort bezieht sich auf die Geschichte, nicht auf den Kosmos.

fallen und um Gnade flehen. Ebenso in v. 6, der mit v. 9 identisch ist[1]); auch muß es danach der Menschensohn sein der nach v. 6 „über alles Verborgene herrscht".

Die Unrichtigkeit dieser Beziehung der Suffixe wird auch dadurch verhüllt, daß der Auserwählte in v. 2f. als eine im eschatologischen Drama aktiv mitspielende, wirklich handelnde Person erscheint[2]). Er ist hier der Richter, der mit unerbittlicher Gerechtigkeit (d. h. ohne Barmherzigkeit)[3]) die Sünder durch seinen Urteilsspruch vernichtet. Demnach könnte man leicht glauben, daß der Verfasser auch im weiteren Verlauf der Darstellung die Könige und Mächtigen vor dem Auserwählten als dem von Gott bestellten Richter niederfallen und ihn anflehen lasse, und zwar könnte man das um so mehr glauben, als die Könige nach anderen Stellen der Bilderreden tatsächlich vor dessen Richterstuhl erscheinen werden.

So hätte der Verfasser es darstellen können. Er hat aber nun einmal, wie in Kap. 63, eine andere Darstellungsweise bevorzugt. Der Hauptzweck, den der Verfasser der Bilderreden wie die übrigen Apokalyptiker verfolgt, ist die Schilderung der künftigen Wendung der Geschichte Israels. Mit dem Triumph des Volkes ist der Triumph des Gottes Israels, sein Hervortreten als wirklicher Gott der Welt, unlöslich verbunden; das sind zwei Seiten derselben Sache. Das ergibt für die Darstellung zwei Möglichkeiten; entweder kann das Volk (oder sein König der Messias) als die triumphierende Person dargestellt werden, oder es kann auch der Triumph Gottes hervorgehoben werden. Letzteres hat der Verfasser hier gewollt. Deshalb fängt das Kapitel damit an, daß Gott den Königen der Erde gegenübertritt mit der Aufforderung, „den Auserwählten anzuschauen"[4]), d. h. das Emporkommen der neuen

[1]) v. 9 nimmt nach der Parenthese v. 7f. den Faden wieder auf.

[2]) So nach der allgemein angenommenen, offenbar richtigen Verbesserung DILLMANNs, der in v. 2a anbaro „er setzte ihn" liest statt nabara „er setzte sich".

[3]) So ist die Betonung der Gerechtigkeit gemeint. Sehr oft findet man hier eine Betonung der ethischen Idealität des Messias; aber das ist ein Mißverständnis (s. § 11).

[4]) So hat sicher der ursprüngliche Text gelautet. Es liegt wohl eine Verwechslung von ὄψεσθαι und εἰδέναι vor.

jüdischen Großmacht zu betrachten. Das ist Gottes Werk in der Welt; deshalb weist er darauf hin. An dem „Richten" des Auserwählten, d. h. an den Siegen, die er über seine Feinde erringt, werden die Könige merken, sowohl daß der Gott Israels der wahre Gott der Welt ist, als auch daß es jetzt um ihre Herrschaft und ihr Leben geschehen ist. In ihrer Todesangst fallen sie nun vor Gott nieder und flehen um Gnade (v. 6 9), werden aber von ihm abgewiesen. Der Auftritt zerfällt in drei Teile: a) der Hinweis Gottes auf den Auserwählten; b) die Todesangst der Könige und ihr Niederfallen vor Gott; c) ihre Abweisung und Hinrichtung. An allen drei Wendungen des Auftritts wird Gott genannt als der, mit dem es die Könige zu tun haben, in v. 1 und v. 10ff. ausdrücklich, in v. 6 als der „der über alles Verborgene herrscht" [1]).

Der Auftritt spielt also durchaus zwischen Gott und den Königen. Die Schilderung des Richtens des Auserwählten v. 2f. ist nur als Inhalt des Hinweises Gottes gemeint; es soll der Auserwählte dadurch nicht als eine in diesem Auftritt mitspielende Person eingeführt werden. Die etwas verwirrende Wirkung dieser Verse haben wir oben berührt. Sie haben, in Verbindung mit der Erwähnung des Menschensohnes in v. 9, den Eindruck erweckt, daß die Könige es mit zwei Richtern zu tun haben, die in der Darstellung beliebig wechseln. Im ursprünglichen Text ist aber keine solche Verwirrung vorhanden. Der Verfasser hat die Könige nicht von einem zum anderen Richter laufen lassen.

Auch besondere Gründe beweisen, daß in 62_9 die Worte „sie hoffen auf den Menschensohn" eingeschoben sind (und zwar, wegen des unechten Ausdrucks für „Menschensohn", von äthiopischer Hand); weder der „Menschensohn" noch „der Auserwählte" hat ursprünglich hier einen Platz gehabt. a) Die Suffixe Gottes setzen sich nach der Erwähnung des Menschensohnes ohne weiteres fort. b) Die Worte „sie hoffen auf den Menschensohn" treten in sehr unwahrscheinlicher Weise mitten zwischen vier Verben, die sachlich ebenso

[1]) Das kann auf jüdischem Boden nur Gott sein. Daß der Messias so heißen könnte, wäre nur aus dieser Stelle zu schließen. Aber die Weise, in der die Bilderreden sonst vom Auserwählten reden, gibt keine Stütze dafür.

eng zusammengehören, wie sie von dem Hoffen auf den Menschensohn verschieden sind. c) Wenn die Könige Gott um Barmherzigkeit bitten und dabei auf den Menschensohn hoffen, so kann das nur bedeuten, daß sie auf seine Intercession rechnen. Aber wie kommen sie zu solcher Erwartung? Nach v. 12 freuen sich die Gerechten über die Hinrichtung der Könige, und natürlich wird der Verfasser den messianischen König die Stimmung des Volkes teilen lassen. — Man wende nicht ein, daß man dann ebenso gut hätte fragen können, warum die Könige vor Gott niederfallen und auf seine Barmherzigkeit hoffen. Denn das tun sie ohne besonderen Grund, einfach weil es die einzige Hoffnung der Verzweifelten ist. Wenn sie aber in solcher Lage auf eine andere Person hoffen, dann müssen sie bei dieser ein besonderes Wohlwollen für sie voraussetzen, und dazu haben sie nicht den geringsten Grund.

Mit unserem Ergebnis stimmt es, daß die Idee von der Hoffnung auf den Messias an der m. W. einzigen anderen Stelle, wo sie in der jüdischen Literatur begegnet, Apok. Bar. 30_1 („die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, werden auferstehen") ebenfalls einer Interpolation gehört[1]). Der Ausdruck „auf den Messias hoffen" ist auf jüdischem Boden an sich nicht undenkbar, nämlich im Sinne von: „auf das Erscheinen des Messias hoffen"[2]). Es geht aber über das auf jüdischem Boden Mögliche hinaus, wenn hier in Hen 62_9 ungläubige Heiden Gott gegenüber auf die Intercession des Messias hoffen. Da spielen christliche Gedanken herein. Das gilt auch für Apok. Bar. 30_1. Denn freilich ist auch im Munde eines Juden die Aussage vielleicht denkbar, daß er, wenn er stirbt, auf den Messias hoffe, d. h. daß er auf das messianische Heil hoffe, das ihm Auferstehung und neues Leben bringen werde. Aber Apok. Bar. 30_1 gibt mehr als eine solche Aussage; die Charakteristik der Aufzuerweckenden enthält eine Bedingung der Auferstehung: nur die als Messias-gläubige entschlafen sind, werden

[1]) S. mein Buch Die Einheitlichkeit d. jüd. Eschatologie (Beiheft zur ZatW. 30) S. 102.

[2]) Voraussetzung dafür ist allerdings, daß der jüdischen Zukunftshoffnung die Erwartung einer gottgesandten Persönlichkeit wesentlich ist, was ich für die vorchristliche Zeit nicht annehmen kann.

wieder auferstehen. Und dies ist christlich, nicht jüdisch. Die Juden stellen nur die eine Bedingung auf: den Glauben an den Gott Israels und den Gesetzesgehorsam, in dem der Glaube sich äußert und mit dem er identisch ist. Die Christen konnten ihren ganzen Glauben als „Hoffnung auf den Messias" beschreiben. Die Juden konnten das nicht. Für die Christen war nämlich die ihnen erschienene Person des Messias das höchste Leben und die Offenbarung der Gottheit; für die Juden nahm das Gesetz diese Stelle ein.

Wir kommen zu 62_{14}, wo es in der Beschreibung der neuen Zeit heißt: „(die Gerechten) werden mit dem Menschensohne essen[1]), sich niederlegen und erheben in alle Ewigkeit." Daß der Ausdruck „Menschensohn" unecht ist, steht fest. Es fragt sich, ob dafür ursprünglich „der Auserwählte" gestanden hat, oder ob hier wie in v. 9 eine Interpolation vorliegt. Letzteres ist anzunehmen. Es ist mir nicht zweifelhaft, daß auch hier ein christlicher Ton klingt. Was hier zugrunde liegt, ist das Gefühl des Wertes der Persönlichkeit Jesu, der Wunsch mit ihm vereinigt zu werden. Etwas dem Entsprechendes hatte die jüdische Hoffnung nicht und konnte es selbstverständlich nicht haben.

Für die Stellen in Kap. 62f. ergibt sich also, daß der Auserwählte ursprünglich nur $62_{1\,5\,7}$ erwähnt wurde (in v. 5 wohl durch ein Suffix vertreten). $62_{9\,14}$ 63_{11} haben ursprünglich weder vom Menschensohn noch vom Auserwählten geredet.

§ 3. Die Stellen der Kap. 69—71, die den Ausdruck „Menschensohn" (oder „Mannessohn") enthalten.

Diese haben für uns weniger Interesse, da sie wahrscheinlich nicht dem echten Bestand der Bilderreden, sondern verschiedenen Anhängen derselben angehören. Die Bilderreden schließen wahrscheinlich mit 63_{12}, einem Satz, der auch in der Tat wie eine Unterschrift aussieht[2]). Das Folgende will des-

---

[1]) Gr. II (außer N) liest: wohnen und essen.

[2]) Höchstens wäre noch der letzte Satz von 69_{29} „Dies ist die dritte Bilderrede Henochs" zu den Bilderreden zu rechnen. Kap. 65_1—69_{25} gehört

halb den Nachweis für den anhangsmäßigen Charakter dieser Stücke geben.

a) 69_{26-29}. Es ist an diesen Versen bedenklich, daß sie keinen Anschluß haben. Beer will sie freilich an Kap. 64 oder 63, Flemming an Kap. 62 anschließen. Das sind willkürliche, leicht zu widerlegende Vermutungen. Dillmann, der diese Möglichkeiten abweist, meint, die Verse könnten sich „zur Not" an Kap. 61, ebenso gut aber an ein jetzt verlorenes Stück anschließen (ebenso Martin). Die letztere Annahme, die auch Charles als „nicht unwahrscheinlich" erwähnt, ist die einzige, die im Falle der Echtheit der Verse ernstlich in Betracht kommen könnte. Ebenso naheliegend ist aber unter diesen Umständen die Unechtheit. Dafür spricht — abgesehen von den verdächtigen Ausdrücken „Menschensohn" und „Mannessohn", die hier 4 mal vorkommen, — daß der Inhalt sehr allgemein ist und sich als eine Zusammenstellung von Lieblingswendungen des Verfassers der Bilderreden beschreiben läßt. Das einzige Charakteristische ist die „Offenbarung des Namens des Menschensohnes" v. 26. Aber gerade diesen Ausdruck kann man dem Verf. der Bilderreden schwerlich zutrauen. Er scheint vielmehr christlich zu sein. Nach v. 27 denkt der Verf. an die eschatologische (nicht die prophetische) Offenbarung des Menschensohnes; dies eine Offenbarung seines Namens zu nennen, ist aber auf jüdischem Boden sehr auffallend. Der Gedanke, daß der Menschensohn als himmlisches Wesen in Analogie mit Gott nicht mit seiner vollen Person in der irdischen Welt hervortrete, ist nach dem übrigen Inhalt der Bilderreden nicht zu erwarten. 48_6 und 62_7 reden einfach von der Offenbarung des Auserwählten selbst, und man hat überall (vgl. z. B. 62_1 ff.) den Eindruck, daß er sich gerade als der, der er ist, zu erkennen gibt. „Name" müßte hier mit „Person" identisch sein. Eine solche Entleerung des Begriffs „Name" ist aber bedenklich und m. W. nicht sicher

---

bekanntlich einer Apokalypse des Noach an. Auch Kap. 64, das nur ein paar Sätze enthält, entspricht offenbar nicht dem Interessenkreise der Bilderreden. Sie gehören einem andersartigen Reisebericht des Henoch an, etwa wie die Kap. 17—36.

zu belegen[1]). — Ein Christ dagegen könnte wohl die Parusie Jesu eine Offenbarung seines Namens nennen. Denn bei der Parusie wird offenbar, was bis dahin nur eine Behauptung der Christen war, daß der Name „Herr" oder „Gott" dem wahren Wesen Jesu entspricht.

b) Kap. 70. Auch Dillmann, Beer und Martin halten dies Kapitel für einen Anhang. Ist das Kapitel aber echt, dann muß jedoch die Erwähnung des Menschensohnes auf Interpolation beruhen. Es heißt nämlich hier, daß Henoch „von den Bewohnern der Erde hinweg zum Menschensohn und zum Herrn der Geister entrückt wurde". Nie tritt aber in den Bilderreden der Auserwählte in der Weise auf, daß er mit Gott zusammen (und sogar vor ihm genannt) als Vertreter und Besitzer der himmlischen Welt könnte angesehen werden. Das ist aber christlich. Ebenfalls wird man hier an den christlichen Glauben erinnert, daß die Gläubigen nach dem Tode (Henoch ausnahmsweise ohne zu sterben) das Glück genießen, „mit Christus zusammen zu sein" (2. Kor 5_8 Phil 1_{23}). Für eine solche Hoffnung fehlt im Judentum der Boden[2]).

c) Kap. 71. Daß Kap. 71 (von Martin und Charles mit Recht in zwei Visionen geteilt, v. 1—4 und v. 5—17) ein Anhang ist, nehmen Beer und Martin an, ebenso Charles früher (1893); Dillmann und jetzt auch Charles (1912 u. 1913) dagegen nicht. Dillmann sieht in dem Kapitel einen sehr passenden Schluß der Schrift, da Henoch hier in einer besonderen Vision die Zusicherung seiner einstigen Teilnahme am messianischen Heil erhält. Charles dagegen findet hier „zwei frühere Visionen des Henoch", die also von ihrem ursprünglichem Platz irgendwo vor Kap. 70 weggerückt wären. — Gegen beides und überhaupt gegen die Zugehörigkeit zu den Bilderreden entscheidet die vom Verfasser des Kap. 70 fingierte Situation. Sowohl in v. 1 als in v. 5 wird der Geist des Henoch von der Erde in den Himmel entrückt. Das stimmt nicht mit der Situation, in der Henoch nach den Bilder-

[1]) In 70_1 wird zwar das endliche Scheiden Henochs von der Erde so beschrieben, daß „sein Name ... zum Herrn der Geister erhöht wurde". Aber hier wird „Name" von v. 2b stammen.

[2]) Über den analogen Einschub 4. Esr 14_9 s. unten Anhang II.

reden seine Gesichte hat. In diesen erzählt Henoch zu Anfang (39_2), daß „ein Sturm mich von der Erde hinwegrückte und am Ende des Himmels niedersetzte“, und dort hat nun Henoch alle die in Kap. 39—63 erzählten Gesichte. Da der Verf. ihn nicht einmal von dem einen überirdischen Ort zum andern ziehen läßt, hat er ihn selbstverständlich um so weniger einen Besuch auf der Erde abstatten lassen, so daß er jetzt in Kap. 71 wieder von der Erde in den Himmel emporsteigen müßte. Die Hypothese von Charles ist mithin unmöglich. — Aber auch die Dillmanns läßt sich nicht halten. Denn wenn der Verf. die Erlebnisse Henochs mit einer persönlichen Audienz beim himmlischen König beschließen wollte, warum versetzte er den Henoch nicht unmittelbar von dem überirdischen Ort, wo er die Gesichte gehabt hatte, in die Nähe Gottes? Übrigens erzählt der Verf. nichts von einer Rückkehr zur Erde; er scheint die in Kap. 39—63 angenommene Situation vergessen zu haben. Durch die für den Visionär angenommene Situation verrät sich also Kap. 71 als ein den Bilderreden nicht angehöriges Stück.

§ 4. Die Bezeichnung „der Auserwählte“ ist vor Kap. 46 unecht.

Nach Kap. 46 kann der Leser verstehen, daß „der Auserwählte“ die in Kap. 46 geschilderte Gestalt bezeichnet. Vor Kap. 46 ist die Bezeichnung dagegen nicht zu erwarten. Die so benannte Person mußte den Lesern zuerst vorgestellt werden. Oder war „der Auserwählte“ ein im Voraus bekannter Name des Messias? Dies scheinen die Forscher zwar anzunehmen, aber eben allein auf Grund der Bilderreden, und natürlich können nur die vor Kap. 46 sich findenden Belegstellen dafür etwas beweisen. Diese Stellen sind aber textlich unsicher; es erheben sich sowohl textkritische als exegetische Bedenken. Nur eine Stelle (45_3 a) bleibt mit unseren Mitteln unangreifbar, was aber nicht heißt, daß die Erwähnung des Auserwählten hier gesichert wäre.

A. Die handschriftliche Bezeugung.

Im Texte Dillmanns und Beers findet sich die Bezeichnung

„der Auserwählte“ vor Kap. 46 an fünf Stellen: 39_6 40_5 45_3 a $_3$ e $_4$. Davon sind drei schon textkritisch unsicher: 39_6 45_3 e. $_4$.

In 45_3 e lesen GQTU und die Hälfte der Gr. II den Plural „die Auserwählten“; Flemming, Martin und Charles 1906 1912 nehmen deshalb diese Lesart auf.

In 45_4 schwanken die Hss. stark. Da Charles in seinem Kommentar (1912) über die Lesarten etwas kurz und vielleicht mißverständlich referiert, seien sie hier nach seiner Ausgabe (1906) angeführt:

G + CY[2]: 'anabero ma'kalomu[1]) laḫerujana ziaja = ich werde ihn wohnen lassen in der Mitte meiner Auserwählten.

Q: 'anaberomu[2]) ma'kalomu laḫerujana ziaja = ich werde sie (Plur.) wohnen lassen in der Mitte meiner Auserwählten.

U: 'enaber ma'kalomu laḫerujana ziaja = ich werde wohnen in der Mitte meiner Auserwählten.

MT + Gr. II (CY[2]): 'anabero bama'kalomu laḫeruja ziaja = ich werde wohnen lassen in ihrer Mitte meinen Auserwählten.

In 39_6 bieten GMTU den Singular, QGr. II den Plural:

GMTU: an jenem Orte sahen meine Augen den Auserwählten der Gerechtigkeit und des Glaubens.

Q: ebenso, aber am Schluß: die Auserwählten usw.

Gr. II: in jenen Tagen sahen meine Augen den Ort der Auserwählten usw.

In den folgenden drei Zeilen schwanken die Suffixe zwischen Singular und Plural (s. u.).

B. Exegetische Untersuchung.

a) 40_5. Mit größter Wahrscheinlichkeit ist die Erwähnung des Auserwählten in 40_5 als unecht zu betrachten, trotz dem einstimmigen Zeugnis der Hss. Sie lesen alle: „Die zweite Stimme (d. h. den zweiten Erzengel) hörte ich preisen den Auserwählten und die Auserwählten.“ Es liegt hier eine (vielleicht

---

[1]) G hat ma'kalo = in seiner Mitte. Das ist, da das Suffix beziehungslos ist, entweder Schreibfehler für ma'kalomu, — oder wenn 4a Variante von 5c ist (s. u.) — aus ursprünglichem ma'kala = mitten auf ihr (der Erde) entstanden.

[2]) Auch dies Suffix hat keine Beziehung und ist entweder falsch für 'anabero, oder, wenn 4a = 5c, ursprünglich auf laḫerujana bezogen.

absichtliche) Dittographie vor; denn die Erwähnung des Messias stimmt nicht mit der Tendenz des Abschnittes. Von den vier hier erwähnten Erzengeln hat der erste, und nur er, das Geschäft, Gott zu preisen. Die übrigen drei dagegen sind Fürsprecher des jüdischen Volks: der zweite preist es, der dritte betet für es, der vierte wehrt den Satan ab, daß er es nicht anklage. Das ist eine eindringliche Verkündigung der Sicherheit des Heils: Israel hat mächtige Anwälte in der himmlischen Welt; es braucht nicht zu verzagen; sein Heil wird nicht ausbleiben. Bei diesem Sinne des Stücks geht es nicht an, daß der Erzengel zugleich den Messias preist, und es ist dabei gleichgültig, ob der Messias ein himmlischer oder der gewöhnliche irdische Messias ist. Denn daß der Engel die Auserwählten preist, bedeutet, daß er die Tugenden und Verdienste Israels, seine Gerechtigkeit, seine Ausdauer im Glauben und im Gesetzesgehorsam, vor Gott rühmend erhebt, und da hatte die Gerechtigkeit des Einzelnen, und sei es auch die des Königs, sehr wenig zu sagen. Außerdem ist der irdische Messias am hier gedachten Zeitpunkt nicht einmal vorhanden[1]). — Ist der Auserwählte eine himmlische Person, so kann er nicht in der Weise, wie es in 40_5 geschieht, mit dem Volke zusammen genannt werden. So lange er im Himmel weilt, gehört er dem Volke nicht an, und die Tugenden, die er etwa besitzt, können dem Volke Israel nicht zum Verdienst gereichen.

b) 39_6. Man muß zuerst über den Inhalt von v. 4f. ins Reine kommen. Der Text lautet gegenwärtig (das Eingeklammerte wird unten als Dittographie und Einschub erwiesen):

4 Hier sah ich[2]) die Wohnungen der Gerechten und die Lagerstätten der Heiligen.

5a [Hier sahen meine Augen ihre Wohnungen bei den Engeln seiner Gerechtigkeit und ihre Lagerstätten bei den Heiligen].

---

[1]) Außer wenn man meinen wollte, der Verf. habe in einer schon lebenden Person, etwa in einem hasmonäischen Prinzen, den König der Zukunft erblickt. Die Bilderreden geben für eine solche Vermutung keine Stütze.

[1]) Die hier folgenden Worte „ein anderes Gesicht“ sind ein bei der Vereinigung der Bilderreden mit Kap. 1—36 gemachter Einschub (vgl. 37_1).

b [Sie baten, legten Fürsprache ein und beteten für die Menschenkinder].
c Gerechtigkeit floß wie Wasser vor ihnen,
d und Barmherzigkeit wie Tau auf der Erde;
e also ist es unter ihnen bis in alle Ewigkeit.

Man versteht diese Verse und damit das ganze Kap. erst, wenn man die Unechtheit von 5a b erkannt hat. Man hat zwar aus v. 6—10 richtig entnommen, daß Henoch hier die „Wohnungen" der Heilsgemeinde, d. h. das glückliche Dasein des Volkes in der Heilszeit, proleptisch schaut. Damit stimmt aber nicht, daß die Engel in v. 5b für die Menschen (d. h. die Frommen) beten; in der Heilszeit findet das nicht mehr statt[1]). Charles will zwar diese Nichtübereinstimmung als ursprünglich ansehen, in der Erwägung, sie fließe aus der Natur der Visionen überhaupt. Die Anwendung eines solchen Grundsatzes auf unseren Verfasser (und überhaupt auf die Apokalyptiker) scheint mir aber bedenklich. Denn zwar mögen sie wirkliche Visionen gehabt haben; als sie aber schrieben, haben sie sich nicht zur Aufgabe gesetzt, ihre Gesichte photographisch genau der Nachwelt zu übergeben; sondern wenn diese bunt und wirr waren, haben sie sie gesichtet und ihnen nur den für ihren Zweck brauchbaren und mit ihren eigenen Anschauungen stimmenden Stoff entnommen. Eine Incongruenz wie die hier vorliegende ist mit dem „Wesen der Vision" nicht zu decken. Daß diese vielmehr nur durch eine kritische Operation am Text zu heben ist, bestätigt hier die offenbare aber noch nicht erkannte Tatsache, daß v. 4 und 5a Dubletten sind: entfernt man in 5a „bei den Engeln" und das zweite „bei", so deckt sich das übrig Bleibende fast Wort für Wort mit v. 4. Es sind hier zwei Textformen neben einander er-

[1]) Nach Dillmann betet hier die selige Gemeinde für die Heiden, deren Bekehrung „nach anderen Stellen des Buches nicht gleichzeitig mit der Errichtung des messianischen Reiches eintreten, sondern erst im Laufe der Zeiten folgen wird (vgl. Kap. 50 90$_{29-33}$ 91$_{14}$)". Kap. 50 redet aber von den Juden (s. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 173 Anm. 4). Die übrigen Stellen beweisen für die Bilderreden nichts, und sind an sich mehr als zweifelhaft. — Der Wortlaut hier legt Dillmanns Auffassung nicht nahe, und gegen sie spricht, daß ein Interesse für das Heil der Heiden sonst nur in dem Einschub 48$_{4}$c (vgl. § 12) hervortritt.

halten worden[1]). Entweder der Satz mit den Engeln (5a) oder der ohne sie (4) muß gestrichen werden. Da nun das, was die Engel tun (v. 5b), hier unangebracht ist, wie wir eben sahen, so ist der Einschub von 5a b zweifellos. Dafür redet auch der merkwürdige Ausdruck „die Engel seiner Gerechtigkeit", der offenbar durch Verschmelzung der Glosse „die Engel" mit dem echten Satzteil „die Gerechten" entstanden ist. — Ein Zeugnis für die Unechtheit von v. 5a b liegt auch in dem Widerspruch zwischen 5b und 5c d: nach 5b beten die Engel für das Heil der Frommen, während sie in 5c d (wo nach dem gegenwärtigen Text „vor ihnen" = „vor den Engeln" sein muß) das Heil spenden. Die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die „vor" (wir sagen: bei) den Engeln sind, sind die göttliche Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und wenn diese das Heil schaffenden Faktoren bei den Engeln sind, müssen die Engel als diejenigen gedacht sein, die (in Vertretung Gottes) über diese Schätze verfügen. — Nach dem echten Text gehört v. 5c d mit v. 4 zusammen und beschreibt die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die bei den Frommen („vor ihnen") vorhanden ist. Das ist nicht ihre Rechtschaffenheit, sondern die ihnen von Gott zu teil gewordene Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, d. h. das Glück das sie erlebt haben[2]).

Weiter heißt es nun in v. 6f.:

6a An jenem Orte sahen meine Augen den (die) Auserwählten der Gerechtigkeit und des Glaubens;

b und Gerechtigkeit wird sein in seinen (ihren) Tagen,

c und die Gerechten und Auserwählten haben keine Zahl vor ihm bis in Ewigkeit.

7a Ich sah seine (ihre) Wohnung unter den Fittichen des Herrn der Geister;

---

[1]) Solcher Textdubletten gibt es mehrere in Henoch. Vgl. 42_{1}f. 46_{7}d 58_{6}d e 62_{4}b d 71_{8}c d und besonders 90_{18-18}. Ebenso 45_{4}f. (s. u.).

[2]) Obige Ausführung beweist mein in der Einheitlichkeit d. jüd. Esch. § 83f. ausgesprochenes Urteil, daß die Meinung, die messianische Gemeinde werde sich aus Engeln und Menschen zusammensetzen (DILLMANN, CHARLES), dem Verf. der Bilderreden fremd ist.

b alle Gerechten und Auserwählten glänzen[1]) vor ihm wie das Licht des Feuers,
c ihr Mund ist voll von Segensworten,
d und ihre Lippen preisen den Namen des Herrn der Geister;
e Gerechtigkeit hört vor ihm nicht auf,
f und Recht hört nicht auf vor ihm[2]).

Ist in v. 6a bis 7a der Plural (die Auserwählten usw.) oder der Singular ursprünglich? Zwei Punkte stehen fest: 1. Was Henoch in dem Gesicht 39_{4-14} sieht, ist das selige Leben der Heilsgemeinde. Zweck der Schilderung ist, das Glück dieses Lebens zu zeichnen. Das Bedeutungsvolle an dem Gesicht ist, daß Henoch die Erfüllung der Zukunftshoffnung schon geschaut hat. — 2. Diesem Zweck der Schilderung entsprechen v. 4 5 6c 7b—f; überall redet Henoch hier nur von diesem Glück der Gerechten; auch v. 6b bezieht sich darauf. — Anders steht es mit den Zeilen 6a 7a, wenn man der singularischen Lesart folgt und in dem Auserwählten den Messias sieht (was man vor Kap. 46 tun muß). In diesem Falle ordnen sich diese Zeilen nur schlecht dem Zweck der Vision unter; man empfindet sie als Unterbrechungen. Zwar mag der Besitz eines eigenen Königs mit zum Glück der neuen Zeit gehören. Aber das bloße Vorhandensein eines Königs war doch etwas wenig, besonders für eine Zeit, die das Fiasko des hasmonäischen Königtums nicht weit hinter sich hatte und wohl auch wieder an Herodes erlebt hatte, daß das Königtum ein zweifelhaftes Glück sein konnte. Es mußte für den Verfasser darauf ankommen, was der messianische König im Leben des Volkes bedeuten sollte, daß er nach außen die neuerrungene Machtstellung des Volkes behaupten, und nach innen eine gerechte Gott und Menschen wohlgefällige Herrschaft führen

---

[1]) Alle Hss. sind hier korrupt. Gr. I ÷ M liest jeṯhejalu = „sind stark“; M + Gr II jetlaḥaju = „sind schön“.

[2]) In v. 6a liest Gr. I ÷ Q „den Auserwählten“, Gr. II + Q dagegen den Plural (andere Varianten der Gr. II in v. 6a s. oben). — In v. 6b liest Gr. I (auch Q) „seinen“, Gr. II „ihren“. — In v. 7a lesen nur GM „seine“, QTU Gr. II „ihre“. — In v. 6c ist „vor ihm“ ohne Variante. Liest man den Plural, so ist „vor ihm“ = vor Gott.

sollte. Hatte der Verfasser in v. 6a den Messias erwähnt, mußten wir eine wenn auch kurze Schilderung seiner Tugenden erwarten. Diese Erwartung wird aber getäuscht. Die Gerechtigkeit in v. 6b wird nicht als die seinige bezeichnet; sie kann deshalb ebenso gut die auf Erden hergestellte göttliche Gerechtigkeit sein, die in v. 5c eben erwähnt war, und die in der belohnenden Vergeltung der Verdienste der Frommen, also im Glück der neuen Zeit sich kundtut. V. 7a erwähnt den göttlichen Schutz, den der Auserwählte (so nur 2 Hss.) genießt. Dieser Schutz breitet sich natürlich weiter auch über sein Volk aus; aber das sollte gesagt werden. — Wollten wir nun dennoch v. 6b 7a als Schilderung des messianischen Herrschers gelten lassen, so wäre wiederum auffallend, daß die Zeile 6c die Schilderung unterbreche, indem sie über den Messias nichts aussagt[1]). Ein solches Schwanken zwischen der allgemeinen Schilderung des Volksglückes und der speziellen des Messias wäre wenig wahrscheinlich.

Demnach ist es nicht zweifelhaft, daß die Lesung des Plurals in v. 6a b 7a vorzuziehen ist[2]).

Gegen unsere Behauptung, daß die Verheißung des bloßen Vorhandenseins des Messias bei seinem Volke zu wenig besagt, kann man nicht einwenden, daß es sich für den Verfasser um ein himmlisches Wesen handele. Die Verheißung wird zwar in diesem Falle bedeutungsvoller, als wenn der Messias ein gewöhnlicher Mensch wäre; denn ein himmlisches Wesen bedeutet natürlich eine ungleich größere Macht als ein einfacher Mensch. Aber daß die Juden ein solches Wesen in ihrer Mitte hätten, würde ihnen doch nicht jenes von der Zukunft ersehnte Übergewicht über ihre Feinde, die Heidenvölker, geben. Denn auch diese hatten unter sich zwar nicht sichtbare, aber doch höchst wirksame und mächtige Himmelwesen oder Geisterwesen. Der Reflexion darauf konnte der Verfasser sich nicht entschlagen, wenn er überhaupt himmlische Mächte in das irdische Spiel hereinzog. Anders steht es mit dem Gedanken, daß in der Heilszeit Gott selbst unter

[1]) Deshalb stellt CHARLES 7a nach 6a.

[2]) „Vor ihm“ in v. 6c ist dann = vor Gott. Ein beziehungsloses „er“ von Gott steht öfters: 39_{10}f. 46_5 51_2.

seinem Volke wohnen werde. Dieser Gedanke drückt den Kern der jüdischen Hoffnung aus, der darin besteht, daß gerade der höchste Gott, der der Gott der Juden war, sich unter ihnen wirksam erzeigen und dem Treiben der untergeordneten Geistermächte ein Ende setzen würde. Im letzten Grunde glaubten die Juden nicht so sehr, daß die Gerechtigkeit wie daß die größere Macht in der himmlischen Welt auf ihrer Seite stehe, wenn sie sich nur in Bewegung setzen wollte. Diese Hoffnungen haben sie auf irgend ein anderes Himmelwesen als Gott selbst, auf einen Engel oder gar auf den Urmenschen, selbstverständlich nicht übertragen können.

c) 45_4. 4a [An jenem Tage lasse ich[1]) wohnen in ihrer Mitte meinen Auserwählten[2]),
b und ich verwandle den Himmel
c und mache ihn zu Segen und Licht auf ewig].
5a Und ich verwandle die Erde
b und mache sie zu einem Segen,
c und meine Auserwählten lasse ich wohnen auf ihr,
d aber die, die Sünde und Missetat begehen, sollen sie nicht betreten.

Offenbar liegt hier eine der in unserem Henoch-Text nicht ungewöhnlichen Textverdoppelungen vor[3]). Daß v. 4b c und 5a b stark danach aussehen, liegt auf der Hand. Da v. 5a b wegen der Fortsetzung den echten Text vertreten muß, ist v. 4b c durch variierte Verdoppelung entstanden. Dafür spricht auch, daß die Idee der Verwandlung des Himmels sehr nackt dasteht, während die Verwandlung der Erde gleich erläutert wird: sie geschieht durch die Ausrottung derjenigen, die bisher den Frommen das Leben auf ihr unerträglich gemacht haben. „Wohnen" ist hier prägnant = besitzen; die Verwandlung

[1]) Das plötzliche Auftreten der 1. Person ist kaum ursprünglich. Wenn der Verf. Gott als den Redenden einführt, pflegt er dies ausdrücklich zu bemerken (39_2 50_5 55_3 62_1 63_{12}). Ohne solche Bemerkung erscheint eine Rede Gottes in der 1. Person außer hier in 45_{3-6} auch in ein paar einzelnen Sätzen: 48_9a 56_7a, beidemal wenig erträglich (außerdem noch 51_3 nach Gr. I, s. § 7 Anm.).

[2]) So nach MT Gr. II.

[3]) S. o. §b die dritte Anm.

der Erde bedeutet die Umkehrung der Machtverhältnisse[1]). — v. 4a und v. 5c sind einander nicht weniger ähnlich:

4a (GQ) 'anabero[mu] ma'kalomu laḫerujana ziaja.
5c laḫerujana ziaja 'anaberomu westeta.

Die Variation des Wortlautes betrifft also nur die Präpositionen, die aber in diesem Satze gleichdeutig sind (westa = ἐν, εἰς, ἐπί; ma'kala = ἐν μέσῳ), und ihre Suffixe. Da v. 5c durch die Fortsetzung geschützt wird, ist v. 4a und also der ganze v. 4 zu streichen. Für diese Annahme kann auch die in v. 4a besonders große Variation der Hss. sprechen.

Auch inhaltlich ist die den Auserwählten erwähnende Zeile 4a auffallend, und zwar aus demselben Grunde, den wir eben zu 39_6 geltend machten, daß über den Auserwählten nichts weiter gesagt wird, als daß er erscheinen werde. Da wir gleich sehen werden, daß v. 3 (wie das davor Stehende) vom künftigen Los der Sünder handelt, ist im gegenwärtigen Text das Erscheinen des Auserwählten der erste und also ein besonders wichtiger Zug der Heilsschilderung; die Nacktheit der Aussage wird dann noch auffallender.

d) 45_3 Dies ist von den Stellen vor Kap. 46 die einzige, wo man gegen die Erwähnung des Auserwählten nichts einwenden kann. Andererseits sitzt das Wort hier nicht sehr fest; wenn man es aus anderen Gründen als Glosse betrachten möchte, kann man es ohne Schwierigkeit streichen. Der Thronende ist dann Gott selbst (wie 47_3). — Wenn ich die Stelle hier bespreche, geschieht es, weil der Sinn des Verses durch ein paar schwere Textfehler ganz entstellt ist; den ursprünglichen Sinn herauszugraben, ist für das Verständnis der Eschatologie der Bilderreden nicht ohne Bedeutung.

3a An jenem Tage wird sitzen auf dem Throne der Herrlichkeit mein Auserwählter,
b und er wird wählen[2]) ihre Werke
c und ihre Wohnung hat keine Zahl

---

[1]) S. Einheitlichk. d. jüd. Esch. S. 34.

[2]) Auf jeden Fall verderbt. Dem Unternehmen von CHARLES, durch Zurückgehen auf den semitischen Urtext Korrektur zu schaffen, kann ich weder hier noch anderswo beistimmen. — Nach meiner Textherstellung wird „richten", „vernichten" oder ähnliches zu vermuten sein.

d und ihre Seele wird in ihrem Inneren erstarken,
e wenn sie meine Auserwählten[1]) sehen
f und die, die meinen herrlichen Namen angefleht haben.

Die von Dillmann gegebene, von den späteren Erklärern nicht geänderte Auffassung der Stelle ist folgende: 1) Obgleich v. 1f. vom künftigen Los der Sünder handelt, soll die Rede dennoch in v. 3a—d auf das Los der Frommen übergehen. 2) Von den in a—d erwähnten Frommen werden in e f andre Fromme unterschieden; das müssen dann die auferstandenen Frommen sein. Dagegen spricht aber: 1) Der Übergang der Rede von den Sündern auf die Frommen wird nicht ausgedrückt; die Suffixe in 3 b c d müssen eigentlich auf die Sünder gehen. 2) Die auferstandenen Frommen, von denen die Zeilen e f reden sollen, sind als solche nicht bezeichnet; es stehen nur allgemeine Bezeichnungen der Frommen; man hat deshalb eigentlich an die beim Heilsanbruch lebenden Frommen zu denken. Demnach stehen hier wie sonst die Frommen und die Sünder, nicht zwei Gruppen von Frommen, einander gegenüber. Das führt zur Annahme folgender zwei Textfehler: 1) „Erstarken" in d ist falsch. Der Satz redete ursprünglich von den Gefühlen (des Schreckens, der Verzweiflung usw.), die die Sünder ergreifen, wenn sie am „Tage des Gerichts" die Auserwählten sehen, nämlich als Triumphierende, als Sieger durch Gottes Hilfe. Es ist derselbe Gedanke wie in 62_5, nur daß dort der Auserwählte es ist, bei dessen Anblick die Sünder erbleichen. 2) Eine Beziehung von c auf die Sünder erreicht man durch die Streichung des Wortes „Zahl". Das Übrigbleibende bedeutet: „und sie haben keine Wohnung" (oder vielmehr: Ruhe, Ruheplatz). Derselbe Gedanke und derselbe Ausdruck begegnen in 38_2: „wo wird dann die Wohnung der Sünder sein? wo die Ruhestätte derer, die den Herrn der Geister verleugnet?" D. h. sie haben keinen Ort, wohin sie sich flüchten können. Das 38_2 mit „Ruhestätte" übersetzte Wort (me'raf = κατάπαυσις, κατασκήνωσις) ist dasselbe, das hier in 45_3 steht[2]). Vgl. auch 48_{10} 53_7 $63_{1|5\ 6}$, wo die gleiche Ausdrucksweise.

[1]) Hier las man früher den Sing.; s. oben. — Über die 1. Person s. § c.
[2]) Auch 45_3 steht der Singular.

Die Bedeutung der geführten Untersuchung ist, daß sie zeigt, wie unsicher die Bezeichnung „der Auserwählte" vor Kap. 46 ist. Hätte die Bezeichnung vor Kap. 46 einen festen Platz, würde es am Nächsten liegen, darin einen dem Verf. überlieferten Messiasnamen zu sehen. Wie die Sache aber jetzt tatsächlich liegt, kann unsere in Kap. II folgende Untersuchung nicht als im Voraus verurteilt angesehen werden. Gelingt es uns, für die Stellen nach Kap. 46 die kollektive Deutung des Auserwählten wahrscheinlich zu machen, dann ist damit zugleich über die Stellen vor Kap. 46 das Urteil endgültig gesprochen.

§ 5. Die Bezeichnung „der Gerechte" ist unecht.

„Der Gerechte" steht 38_2 (nur M + Gr. II), $47_{1.4}$ 53_6.

a) Die Stellen $47_{1.4}$ bilden eine Gruppe für sich:

v. 1 In jenen Tagen steigt das Gebet der Gerechten auf, und das Blut des Gerechten von der Erde vor den Herrn der Geister. —

v. 4 Das Gebet der Gerechten wurde erhört, und das Blut des Gerechten vor dem Herrn der Geister gerächt[1]).

Selbstverständlich ist der Gerechte hier nicht der jüdische Messias. Aber auch wenn der Verf. den Menschensohn des vorigen Kapitels als eine Personifikation des Volkes gemeint hat, kann er mit „der Gerechte" hier nicht an diese Gestalt gedacht haben. Denn der Menschensohn symbolisiert das Volk in dessen zukünftiger Erhöhung. Vom „Blut des Menschensohns" würde er nicht reden können. Ist der Singular hier echt, dann ist „der Gerechte" einfach kollektiv und keine Personifikation. Das Nebeneinander von Plural und kollektivem Singular ist aber unerträglich. Daß der kollektive Singular gerade nur beim Wort „Blut" steht, ist auffallend; man möchte an christlichen Ursprung denken. In diesem Falle wäre die Änderung von „die Gerechten" in „der Gerechte" eine interessante Parallele zu der entsprechenden Änderung des Plurals „die Auserwählten" in Singular, die wir an gewissen Stellen postulieren müssen.

[1]) In v. 4b hat keine Hs. den Plural, in v. 1b fast keine.

b) 38_2 Hier steht „der Gerechte" (ṣadeq) nur in M + Gr. II, GQTU lesen ṣedq, Gerechtigkeit. Flemming und Charles 1906 nahmen ṣedq auf; im Kommentar von 1912 kehrt Charles aber ohne nähere Begründung zur Lesart der jüngeren Hss. zurück. Die Stelle lautet:

1a Wenn die Gemeinde der Gerechten erscheint,
b und die Sünder wegen ihrer Sünde gerichtet werden,
c und von der Erde vertrieben werden,
2a und wenn die Gerechtigkeit[1]) vor den Gerechten erscheint,
b die[2]) dem Herrn der Geister anhangen,
c und wenn das Licht erscheint den Gerechten und Auserwählten —.

Gegen die Lesart „der Gerechte", der hier natürlich der Messias sein müßte, spricht hier wie 39_6 45_4 (s. o. § 4) der Umstand, daß der Verf. nur sein bloßes Erscheinen verheißt. Viel gehaltvoller wird die Aussage bei der anderen Lesart, die vom Erscheinen der göttlichen heilschaffenden Gerechtigkeit redet. Dies ist auch eine sehr passende Parallele zum Hervorleuchten des Lichts d. h. des Glückes. Wäre „der Gerechte" hier ursprünglich, würden wir auch in dieser Bezeichnung einen schon feststehenden Namen des Messias zu sehen haben. Der Name wäre aber an sich unwahrscheinlich (§ 11) und nur durch diese Stelle und die zweifelhafte Stelle 53_6 (s. u.) zu belegen.

c) 53_6. Der gegenwärtige Text lautet (nach allen Hss. außer Q, deren Variante aber ohne Interesse ist):

a Danach wird der Gerechte und Auserwählte das Haus seiner Versammlung[3]) erscheinen lassen;
b sie werden[4]) nicht mehr gehindert werden kraft des Namens des Herrn der Geister.

Die wegen des Verbums „erscheinen" angenommene Beziehung auf die Synagogen des himmlischen Jerusalem

---

[1]) M + Gr. II: der Gerechte.

[2]) Die Hss. bieten hier: „deren, der Auserwählten, Tun". — „Der Auserwählten" ist aber grammatisch unmöglich, und auch „Tun" ist sicher unecht.

[3]) Oder: sein Versammlungshaus.

[4]) Der Singular der Übersetzungen Dillmanns und Beers steht in keiner Hs.

(Bertholet, Bousset) ist unrichtig, da „die Häuser seiner Versammlung“ nach 46_8 (s. u.) in der Gegenwart des Verf. verfolgt werden und deshalb schon jetzt auf der Erde sich befinden. „Das Haus seiner Versammlung“ ist aber auch nicht der Tempel (Dillmann, Martin), noch die Synagogen (Charles, Beer) des irdischen Jerusalem[1]). Der Tempel kann nicht so heißen, da er weder ein Versammlungshaus noch ein Haus der Versammlung d. h. der Gemeinde ist. Auf die Synagogen paßt nicht „erscheinen“; außerdem wäre die Erwähnung der Wiederherstellung der Synagogen auffallend, da der Verf. über ihre Zerstörung nicht geklagt hat; endlich entscheidet gegen diese Auffassung die Parallelstelle 46_8, zwar nicht nach dem Texte Dillmanns und Beers: jesadadu 'em-'abjata (Q + Gr. II) = sie werden verjagt aus den Häusern usw., dagegen wohl nach dem von Flemming, Martin, Charles 1906 1912 gegebenen Text: jesadadu 'abjata = sie verfolgen die Häuser. — Der Satz v. 6a ist vielmehr in folgender Weise wiederherzustellen:

„Danach wird die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten erscheinen.“ Für „Haus der Versammlung“ hat der Verf. „Gemeinde“ beabsichtigt. Dieselbe Annahme muß man in der eben genannten Stelle 46_8 machen, und sie ist dort so selbstverständlich, daß Martin ohne weiteres so übersetzt (aber nicht 53_6!). Die einzige Textänderung, die wir hier machen, ist, daß wir in „der Gerechte und Auserwählte“ einen ursprünglichen Gen. Plur. zu „Gemeinde“ sehen. Das Verbum bleibt unverändert, da die Form sowohl „erscheinen“ als „erscheinen lassen“ bedeutet. Für diese Auffassung spricht: a) 46_8; b) der Plural der zweiten Zeile; c) die Gewinnung einer auch sonst (38_1) belegten Ausdrucksweise.

Der äthiopische Ausdruck für „Haus der Versammlung“ (beta mesteguba') steht im N. T. weder für συναγωγή noch für ἐκκλησία. Er wird auch im A. T. sehr selten oder gar nicht vorkommen, da Dillmann im Lexikon keine Belegstelle daraus angibt. Der Übersetzer des Henoch hat sich uns aber auch früher als von der Bibelübersetzung unabhängig gezeigt.

---

[1]) Vielleicht meinen auch diese Forscher das himmlische Jerusalem.

§ 6. Die Bezeichnung „mein Gesalbter" ist unecht.

Diese Bezeichnung findet sich 48_{10} 52_4. Ihre Unechtheit an beiden Stellen hat schon Dalman (Worte Jesu S. 221) behauptet.

a) 48_{10}. Die häufige Charakteristik der „Könige und Mächtigen", daß sie „den Herrn der Geister verleugnet haben" (38_2 41_2 45_1f. 46_7), erscheint hier in der Weise erweitert, daß sie „den Herrn der Geister und seinen Gesalbten verleugnet haben". Von einer Verleugnung des Auserwählten seitens der Heiden oder überhaupt von einem Verhalten ihm gegenüber ist sonst nie die Rede (vgl. besonders 63_{5-7}). Es erweckt besonders den Verdacht, daß wir in dieser ungewöhnlichen Erweiterung des Ausdrucks auch eine ungewöhnliche Bezeichnung des Auserwählten treffen. Dazu kommt noch folgende Erwägung: Sollte es für die Sünder charakteristich sein, daß sie außer dem Gott Israels auch noch den Messias verleugnen, dann müßten wir entsprechender Weise erwarten, daß der Auserwählte seitens der Gerechten Gegenstand des Glaubens und Bekennens, vielleicht auch des Preisens, sei. Das ist aber nicht der Fall. Die Gerechten „hängen dem (Namen des) Herrn der Geister an" (38_2 40_5 46_8), „glauben an den Herrn der Geister" (43_4), huldigen ihm, preisen und erheben immer nur ihn ($39_{7\ 9}$ $48_{5\ 10}$ 57_3). Die Könige und Mächtigen tun ebenso $62_{6\ 9}$ (s. § 2) 63_{2-9}. Auch die Engel preisen nur Gott (39_{12} 40_4 47_2), nie den Auserwählten außer in dem Einschub 40_5 (s. § 4B).

b) 52_4. Dalman erklärt den ganzen Vers für Einschub. Das ist richtig. Die Frage Henochs in v. 3 erhält eine zweifache Antwort, in v. 4 und in v. 5ff. V. 5 ist eine Einleitungsformel, die keinen Teil der Antwort vor sich verträgt. Diese Formel ist echt apokalyptischen Stils und darum sicher echt; v. 4 ist also zu streichen[1]).

[1]) Für v. 4 hat man eine merkwürdig verschrobene Deutung erfunden (zuerst Dillmann). Der Vers lautet: „Alle diese (Berge d. h. die Weltreiche) sind für (la) die Herrschaft seines Gesalbten, damit er mächtig ... sei." Man erklärt dies so: sie dienen der Herrschaft des Messias, indem ihr Untergang seine Macht beweist. Das kann aber in dem einfachen Ausdruck nicht

Eine andere Auflösung dieser Doppelheit gewinnt man durch die Quellenscheidung, die Charles in den Bilderreden vornimmt (s. o. § 1). Sie hat gerade in Kap. 52 einen gewissen Schein für sich, da wir hier neben der Doppelheit der Engelantwort zugleich eine doppelte Bezeichnung des angelus interpres finden: v. 3 „der Engel, der mit mir ging", aber v. 5 „der Engel des Friedens". Stellt man aber sämtliche Bezeichnungen der Schrift für den angelus interpres zusammen, so tritt ihre Übereinstimmung sofort hervor:

„Der Engel, der mit mir ging" 40_2 52_3 61_3.

„Der Engel, der mit mir ging und mir alles Verborgene zeigte" 43_3 46_3.

„Der Engel des Friedens, der mit mir ging" 53_4 54_4 56_2.

„Der Engel des Friedens, der mit mir ging und mir alles Verborgene zeigte" 40_3.

„Der Engel des Friedens" 52_5.

Sieht man vom Genitiv „des Friedens" ab, so ist das übrige in schönster Ordnung. Bei der ersten Einführung des Engels (40_2) heißt es nämlich: „Der Engel, der mit mir ging, ... zeigte mir alles Verborgene." Diese Aufgabe des Engels, das Verborgene zu zeigen, wird an den zunächst folgenden drei Stellen in seine Bezeichnung aufgenommen, nachher aber fortgelassen. Unerklärlich ist zwar die Hinzufügung von „des Friedens" an einigen Stellen. Zur Grundlage einer Quellenscheidung kann das aber nicht taugen. — Nur 52_5 ist die Bezeichnung anormal; hier ist sie eben unecht. — Die andere Hauptinstanz, die Charles und Beer für die Quellenscheidung anführen, ist die Doppelheit der Messiasbezeichnung. Diese fällt nach § 1 f. weg.

Für die in Kap. 46 eingeführte Gestalt, den Menschensohn, hat der Verf. nur einen einzigen wirklichen Namen gebraucht: der Auserwählte.

---

liegen. Die Präpos. la ist Wiedergabe des griechischen Genitivs: die Weltreiche gehören dem Reiche des Messias.

2. Kapitel.

Begründung der Deutung des „Auserwählten" (des „Menschensohnes") als einer Personifikation des jüdischen Volks.

§ 7. Überblick über die Aussagen über den Auserwählten.

A. Gott hat ihn auserwählt 46_3 49_4.

Aussagen über seine vor-eschatologische Geschichte (Präexistenz?):

B. Vor der Weltschöpfung wurde sein Name vor Gott genannt 48_3 (dies ist eine Interpolation, s. § 12).

C. Er ist vor Gott verborgen gewesen $48_6 = 62_7$, und zwar nach 62_7 „von Anfang an" oder „vorhin", nach 48_6 dagegen „bevor die Welt erschaffen wurde und bis in Ewigkeit" (s. § 12 13).

D. Gott hat ihn bewahrt 62_7 (s. § 13).

Aussagen über sein eschatologisches Hervortreten:

E. Er wird vor Gott genannt (d. h. in Erinnerung gebracht, s. § 12) 48_2.

F. Gott hat ihn (verborgen, bewahrt und) geoffenbart 48_6 f. $= 62_7$ (s. § 13).

G. Er erscheint vor dem Angesicht Gottes 52_9 (s. § 13).

H. Er hat sich erhoben, ist aufgestanden 49_2 51_5 (s. § 14).

Aussagen über sein Werk:

K. Er wird auf seinem herrlichen Throne sitzen als (Herrscher und) Richter 51_3 [1]) 55_4 61_8 62_2.

Die Objekte seines Richtens sind:

a) die Sünder und Ungerechten 62_2 f.,

b) Azazel und seine Scharen 55_4, die Werke der Heiligen im Himmel 61_8 (s. § 15),

---

[1]) In den Hss. der Gr. I steht hier: „auf meinem (Gottes) Throne." Das ist schon deswegen falsch, weil Gott im Zusammenhang dieser Stelle nicht in der 1. Person auftritt. Sonst steht derselbe Ausdruck nur 55_4 QT² Gr. II. Von einem Sitzen des Auserwählten auf dem Throne Gottes hat der Verf. also nicht geredet. Das wäre auf jüdischem Boden auch unbegreiflich gewesen.

c) „das Verborgene“ 49_4; d. h. wohl die verborgenen Taten der Sünder.

L. Er vernichtet die Könige, die Mächtigen usw., die zugleich „die Sünder“ sind 46_{4-6}. Die heidnischen Weltreiche vergehen vor ihm $52_{6\,9}$.

M. Entsetzen und Todesangst ergreift die Könige und Mächtigen beim Anblick seines Richtens 62_5.

N. Er offenbart das Verborgene 46_3 (s. § 11).

Aussagen über seine Eigenschaften:

O. Seine Weisheit 49_3 51_3.

P. Die Gerechtigkeit seines Richtens 62_2f. (s. § 11).

Q. Die Gerechtigkeit seines Lebens 46_3 (s. § 11).

R. Seine Herrlichkeit und Macht 49_2 51_2.

S. Sein Geistesbesitz 49_3 (Citat aus Jes 11_2) s. § 9 a. E.

Mit Unrecht bezieht man 48_4 49_2 51_2 auf den Menschensohn. In der Tat ist Gott das Subjekt der Aussagen (zu 48_4 s. § 12 g. E.). — Die in Kap. 1 als unecht behaupteten Aussagen sind nicht mit aufgeführt.

§ 8. Die gemeinsame Bezeichnung.

Einen ersten Grund für die Gleichsetzung des Auserwählten mit dem Volke bildet die gemeinsame Bezeichnung der Beiden: „der Auserwählte“ ist nach Kap. 1 die durchgehende Bezeichnung der in Frage stehenden Persönlichkeit, und „die Auserwählten“ ist neben „die Gerechten“, „die Heiligen“ der gewöhnliche Ausdruck, womit der Verf. sein Volk nennt. Die Regel muß aber sein, daß innerhalb einer und derselben Schrift einerlei Name einerlei Sache bedeutet. Ausnahmen müssen bewiesen werden. Eine Ausnahme ist desto unwahrscheinlicher, je hervorragender der Platz ist, den die betreffende Person oder Sache in der Schrift einnimmt; in unserem Falle ist sie mithin recht unwahrscheinlich.

Das Verhältnis Henochs zu Daniel legt die Identität der beiden gleichbenannten Größen noch näher. Die Menschengestalt, die Henoch in der Vision sieht und späterhin als den Auserwählten bezeichnet, stammt bekanntlich aus Daniel. Hier wird sie ausdrücklich als eine Personifikation des Volkes erklärt, und bei Henoch trägt sie nun die gleiche Bezeichnung wie

das Volk! Und diese gemeinsame Bezeichnung hat der Verf. nicht von Daniel geliehen; er hat sie selbst geschaffen. Hätte er nun wirklich den Menschensohn des Daniel auf den Messias umgedeutet, dann müßte er diesen und das Volk in derselben Weise haben bezeichnen wollen. Aber welchen Grund hätte er dafür gehabt? Kein Erklärer geht auf diese Frage ein. Charles nennt als Analogie das Nebeneinander von υἱὸς θεοῦ und υἱοὶ θεοῦ im N. T. und anderswo. Aber keine Schrift stellt diese Namen neben einander als durchgehende, bevorzugte Bezeichnungen. — Wäre der Auserwählte wirklich der Messias, so wüßte ich für die Wahl der gemeinsamen Bezeichnung keine andere Erklärung als daß der Verf. einem schlechten Einfall gefolgt wäre. Denn die Parallelisierung von König und Volk hat keinen besonderen Wert; man kann auch nicht sehen, welchen Gedanken der Verf. damit verknüpft hätte.

§ 9. Die Gleichheit der Aussagen die über den Auserwählten und über das Volk gemacht werden.

Nicht nur die Bezeichnung haben der Auserwählte und das Volk gemein, sondern zu einer Reihe von Aussagen über den Auserwählten finden sich auch entsprechende Aussagen über die Frommen. So zu den in § 7 als DGHLMOQR bezeichneten Aussagen oder Aussagengruppen.

D. Gott hat die Auserwählten bewahrt 62_7. Dem entspricht, daß Gott das Los der Gerechten bewahrt hat 48_7. Daß diese beiden Aussagen, obgleich die Objekte nicht ganz identisch sind, einander dennoch entsprechen müssen, dafür zeugt die Weise, in der die beiden Stellen, 48_7 und 62_7, sonst zusammengehen. Vgl. § 13.

G. Der Eintritt der Heilszeit wird 52_9 als ein Erscheinen des Auserwählten bezeichnet:

> Alle diese (die Weltreiche) werden von der Erde vertilgt werden, wenn der Auserwählte vor dem Herrn der Geister erscheint.

Anderswo wird aber der Heilseintritt als ein Erscheinen der Gemeinde bezeichnet:

> 38_1 Wenn die Gemeinde der Gerechten erscheint —

53$_6$ Danach wird die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten erscheinen[1]).

Das mit „erscheinen“ übersetzte Wort ist überall 'astar'aja (ra'aja = ראה); diese Form steht in Hen 1—32 für φαίνεσθαι und ἀναφαίνεσθαι, in der Bibel auch oft für ὀφθῆναι, φανεροῦσθαι, ἀποκαλύπτεσθαι usw.

H. Von dem Auserwählten heißt es 51$_5$:

Alle die Engel im Himmel, ihr Antlitz wird vor Freude leuchten, weil in jenen Tagen der Auserwählte sich erhoben hat.

Der gleiche Ausdruck 62$_{15}$ von den Frommen:

Die Gerechten und Auserwählten haben sich von der Erde und haben aufgehört, ihr Gesicht niederzuschlagen. [erhoben,

Statt „sich erheben“ (tanaš'a = נשא Hithp.) steht 49$_2$ 62$_8$ das Synonym qoma (= קום) „aufstehen“ oder „stehen“, und zwar mit dem Zusatz „vor Gott“. Auch hier ist das Subjekt aber das eine Mal der Auserwählte, das andere Mal die Gemeinde:

49$_3$ Der Auserwählte ist aufgestanden vor dem Herrn der Geister;
seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit usw.

62$_8$ Die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen wird gesät (?) werden,
und alle Auserwählten werden vor ihm aufstehen an jenem Tage.

Über den Sinn der Ausdrücke s. § 14.

L. Die Hauptaufgabe des Auserwählten ist nach 46$_4$ f., die Mächtigen der Erde von ihrer Machtstellung zu stürzen. Derselbe Gedanke in bildlicher Form 52$_6$: die Berge von Eisen, Kupfer usw. (d. h. die heidnischen Reiche) „werden vor dem Auserwählten wie Wachs vor dem Feuer sein“; er wird sie „von der Erde vertilgen“ (v. 9)[2]). An anderen Stellen (s. 38$_5$

[1]) Zu diesem Text s. o. § 5c.

[2]) Daß die sechs Metallberge nach dem Vorbild von Dan 2 die Weltreiche symbolisieren, ist unzweifelhaft. Die Zahl ist freilich unerklärt. Mit der symbolischen Verwendung der Metalle ist ihre unbildliche Verwendung in v. 7f. unvereinbar. Hier liegt ein Einschub auf Grund von Zeph 1$_{18}$ vor. Zu streichen ist v. 8 ganz, von v. 7 wenigstens die Worte „weder mit Gold noch mit Silber“. Wahrscheinlich ist aber der ganze v. 7 unecht, da v. 9 sich an v. 6 anschließt.

48_9 50_2) wird aber ihre Vernichtung den Frommen selbst zugeschrieben. S. z. B. 48_9:

Ich werde sie in die Hände meiner Auserwählten übergeben; wie Stroh im Feuer werden sie vor den Heiligen brennen, wie Blei im Wasser vor den Gerechten untersinken.

M. Nach $62_{1\,5}$ werden die Könige in ihrem Entsetzen ihren Blick vor dem Auserwählten niederschlagen. Aber 38_4 heißt es von den Herren der Erde, „sie werden nicht vermögen, das Antlitz der Heiligen anzuschauen". Der Grund ist der starke Lichtglanz am Gesicht der Frommen. Dieser ist aber nur eine bildliche Darstellung ihres Glückes, besonders ihrer Herrscherstellung[1]); 38_4 und 62_5 stimmen also genau überein.

O. Die Weisheit der Frommen erwähnt 48_1.

Q. Vgl. die Bezeichnung „die Gerechten".

R. Selbstverständlich werden auch die Frommen Herrlichkeit und Macht erhalten (s. z. B. 39_7 50_1).

Diese Gleichheit der Aussagen hat nicht die Bedeutung eines positiven Beweises für die Gleichsetzung ihrer Subjekte oder Objekte. Denn bei einigen Aussagen (LMQR) ist es ganz natürlich, daß sie bald vom Messias bald vom Volk gemacht werden, und in bezug auf andere (DGH) kann man sagen, daß die gebrauchten Verben je nach der Verbindung eine verschiedene Deutung sehr wohl zulassen, so daß die Übereinstimmung hier vielleicht nur äußerlich und zufällig wäre. In der Tat glauben wir nun zwar, dartun zu können, daß in den letztgenannten Aussagen (DGH) die Gleichheit eine wirkliche, den Sinn der Verben betreffende ist (s. §§ 13 14). Aber der sich uns ergebende Sinn der Verben macht die Deutung des Auserwählten als einer Personifikation notwendig und also weitere Beweisführung überflüssig. Wir sehen deshalb von dieser Seite der Sache ab. — Die oben gegebene Liste hat aber eine andere Bedeutung. Ist der Auserwählte wirklich das Volk, so muß man ein gewisses Maß von Übereinstimmung zwischen den beiderseitigen Aussagen erwarten. Die Liste zeigt, daß diese Erwartung sich erfüllt.

[1]) S. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 155.

Was die übrigen Aussagen angeht, so sind zunächst die Gruppen K und P für sich zu betrachten. Dies sind die zahlreichen Aussagen, die vom Auserwählten als Richter reden. Das Gericht ist nun ein Bild des Besiegens der Feinde (s. § 10 Anf.). Es liegt in der Natur dieses Bildes, daß der Verf. niemals die Frommen selbst als Richter auftreten läßt, sondern immer der Personifikation des Volkes, dem Auserwählten, das Gericht zuschreibt. Nur der Form, nicht dem Inhalte nach haben deshalb diese Aussagen keine Parallelen unter den Aussagen über das Volk. In der Tat hat selbst das Gericht über die überirdischen Mächte als eine Tat des Volkes können gedacht werden (s. § 15).

Von den jetzt noch übrig bleibenden Aussagen über den Auserwählten (BCEFNS) werden wir zeigen:

daß B offenbar ein Einschub ist (s. § 13);

daß E, richtig verstanden, nur auf das Volk, nicht auf den Messias paßt;

daß F, das „Offenbarwerden" des Auserwählten, eschatologisch zu verstehen und mit seinem „Erscheinen" (G) identisch ist, so daß auch diese Aussage unter den Aussagen über das Volk eine Parallele hat (s. § 13).

Keine Parallele hat C: Gott hat den Auserwählten verborgen ($48_6 = 62_7$), und zwar nach 48_6 „bevor die Welt erschaffen wurde und bis in Ewigkeit". Jedoch ist zu beachten, daß die Verborgenheit des Auserwählten das Gegenstück seines Offenbarwerdens und Erscheinens bildet, und da der Verf. vom Erscheinen der Gemeinde redet, hätte er auch von ihrer Verborgenheit reden können. Dies Prädikat beweist also keinen Unterschied zwischen dem Auserwählten und dem Volke. Der zweite Teil von C, die ewige Verborgenheit des Auserwählten, ist an sich sinnlos und enthält bei jeder Deutung des Auserwählten einen Textfehler (s. § 12).

N setzt die messianische Auffassung des Menschensohnes voraus. Hier muß bei unserer Deutung dieser Gestalt ein Fehler stecken. Über die Korrektur s. § 11.

Was endlich S betrifft, so darf man es nicht unmöglich nennen, daß der Verf. den Geist der Weisheit und der Kraft als einen Besitz der Gesamtheit betrachten könnte. Er redet

von der Weisheit der Frommen 48_1. Indessen, da S einfach ein Citat einer messianischen Jesaja-Stelle ist, liegt natürlich die messianische Auffassung am nächsten. Vermutlich ist aber S ein Einschub. Es ist verdächtig, daß die Stelle einfach aus der Bibel abgeschrieben ist. Das entspricht nicht der Sitte des Verfassers. Seine Schrift hat nur eine allgemeine Verwandtschaft mit der Sprache der Bibel. Er hat sich einige Male an apokalyptische Vorstellungen und Bilder in der Bibel angelehnt, so an Dan 2 in Kap. 52, an Hes 38 in 56_5 ff. Von einer wirklichen Reproduktion einer biblischen Stelle kann man nur bei Kap. 46 reden, wo er ausführlich aber in freier Form die Menschensohn-Vision von Dan 7 wiederholt. Dan 7 nimmt aber eine besondere Stellung ein. Da hatte Daniel für die höchsten Gedanken seines Volkes ein unvergleichliches Bild geschaffen, das in der Folgezeit unvergeßlich blieb, auch in der messianischen Umdeutung (vgl. 4 Esra). Die freie Reproduktion dieses Bildes bildet keine Analogie zur Herübernahme von Jes 11_4, die nichts als eine Abschrift ist[1]).

§ 10. Es fehlen im Bilde des Auserwählten die für einen Messias und im Besonderen die für ein himmlisches Wesen charakteristischen Züge.

Dies ist das negative Komplement der in § 8 erörterten Beobachtung.

Die Hauptaufgabe des jüdischen Messias ist, die Feinde Israels zu besiegen, ihre Macht zu brechen. Diese Tat konnte in keinem Zukunftsbilde fehlen, welcher Art es auch sein mochte. Wo kein Messias erwähnt ist, wird sie als Tat der Gesamtheit (oder Gottes) dargestellt; so ist es in den Bilderreden selbst (als Tat des Volkes 38_5 48_9). Daß diese Tat auch dem Menschensohne beigelegt wird (46_4), beweist deshalb nicht,

[1]) Die letzten Worte des Verses sind verderbt, aber leicht wiederherzustellen. Statt wamanfasa 'ella nomu baṣedq (= und der Geist derer, die entschlafen sind in Gerechtigkeit) ist zu lesen: wamanfasa lebuna waṣedq = πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας, wonach der Text mit der LXX übereinstimmt. (Der äthiopische Text von Jesaja ist noch nicht ediert und mir deswegen unbekannt). Die durch den verderbten Text ausgedrückte Vorstellung ist ganz unmöglich.

daß dieser eine wirkliche Person ist. Das Gleiche gilt für den Gedanken vom Gericht des Auserwählten. Das eschatologische Gericht ist in den Bilderreden wie sonst im Judentum[1]) nie ein Weltgericht in unserem Sinne, nie eine transzendente Entscheidung über das Geschick der Einzelnen, sondern lediglich ein Bild der gewaltsamen Niederwerfung der Feinde des Gottesvolkes. Deshalb kann ein Verf. sehr gut die Frommen selbst das Gericht vollziehen lassen[2]), und der Umstand daß der Verf. der Bilderreden den Auserwählten als auf dem Richterstuhl sitzend darstellt, ist mit dem kollektiven Inhalt dieser Gestalt in keiner Weise unvereinbar. Diese Darstellung legte sich dem Verf. vielmehr von selbst nahe, wenn er dem personifizierten Volke die Überwältigung der Feinde beilegen wollte. Er hätte diese Heilstat auch anders darstellen können, z. B. so daß er ohne jedes Bild den künftigen Befreiungskrieg gegen die Heiden weissagte und schilderte. Oder auch so, daß er die beiden Parteien, die Juden und ihre Feinde, in symbolischen Gestalten darstellte, wie es z. B. Daniel tut, wenn er das Volk der Perser und das der Griechen als Widder und Ziegenbock einander bekämpfen läßt. Wenn der Verf. aber nur die eine Partei symbolisch darstellte, und zwar in dem von Daniel geliehenen Bilde eines Menschen, dann ließ sich der Kampf nicht mehr so leicht ohne Bild darstellen, und es bot sich sofort das Bild des Gerichts dar. Dies hatte auch noch den Vorzug, daß er damit die künftige völlige Überlegenheit des Gottesvolkes wirkungsvoll zur Anschauung bringen konnte.

Und nun bedenke man, daß die Besiegung der Könige und Mächtigen die einzige[3]) in den Bilderreden erwähnte

---

[1]) S. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 182f. — Für die Bilderreden geht dies aus folgender Beobachtung hervor: Das maßgebende Kap. 46 nennt als Werk des Menschensohnes die Vernichtung der Könige und Mächtigen, und nichts als dies. In der Folge wird aber diese Tat nicht mehr als seine Aufgabe genannt. Statt dessen reden viele Stellen von seinem Richtertum. Demnach muß sein Werk im Richten bestehen.

[2]) Vgl. Jubil 24_{29} Hen 95_3 Sap Sal 3_8 Sib III_{182}. — Umgekehrt heißt es, daß die Sünder an den Gerechten Gericht üben, d. h. sie quälen und bedrücken, Hen 98_{10}.

[3]) Nach 55_4 wird er auch „den Azazel und seine Scharen" richten (s. § 15). Damit sind die Heidengötter gemeint. Die Bestrafung dieser Größen ist

Tätigkeit des Menschensohnes ist, und das Sitzen auf dem Richterstuhl der einzige individualistische Zug seines Bildes. Muß man über diese Armut nicht Verdacht schöpfen? Wie ganz anders lebendig und greifbar ist der Messias des 17. Salomopsalmes!

Im Bilde des Auserwählten fehlen vor allem solche Züge, die auf das gegenseitige Verhältnis des Messias und seines Volkes Bezug nehmen. Der Messias ist ja König, die Frommen sind sein Volk; was er in Krieg und Frieden tut, kommt ihnen zu gute. Es würde deshalb, wenn der Auserwählte wirklich der Messias wäre, vielfache Gelegenheit sich darbieten, ihn seinem Volke gegenüberzustellen. Nun werden zwar an mehreren Stellen (39_6 c 40_5 45_3f. 48_6f. 53_6 $62_{7.14}$)[1]) der Auserwählte und die Auserwählten in einem und demselben Satze neben einander genannt, in einer Weise, die im Falle der Unversehrtheit des Textes die Gleichsetzung der beiden Größen ausschließen würde. Diese Stellen enthalten aber nicht das, was wir erwarten müßten; der Auserwählte und die Auserwählten werden nicht als König und Volk einander gegenübergestellt; daß zwischen ihnen ein Verhältnis bestehe, wird nicht einmal indirekt angedeutet. Deshalb ist es denn auch ganz in der

keine zweite Tätigkeit des Auserwählten, sondern nur das überirdische Komplement des irdischen Sieges über die Völker dieser Götter (s. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 163ff., 172ff.). — In derselben Weise muß man 61_8 verstehen, wo ein Gericht über „die Werke der Heiligen oben im Himmel“ erwähnt wird. (Ob der Richter hier Gott oder der Auserwählte ist, kann man nicht sehen.) Obgleich die „Heiligen im Himmel“ sonst in den Bilderreden öfters die guten oder besser die Gott dienenden Engel sind (47_2 58_5 61_{12}), so muß man doch hier (gegen DILLMANN) an die Heidengötter denken, die ebenfalls Engel sind (Dan 10_{13} Deut 32_8 LXX Sir 17_{17}; vgl. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 163). Das ist ganz unbedenklich, da die Bezeichnung ethisch neutral und an sich nur ein Synonym von „Engel“ ist.

[1]) Nach dem früheren Texte auch 51_5. Diese Stelle fällt aber weg nach dem von CHARLES 1906 1912 gebotenen Texte, für dessen Richtigkeit auch gewichtige innere Gründe sprechen (s. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 152). — Nicht hierher gehört 61_5, wo der Auserwählte nicht mit den Frommen überhaupt, sondern nur mit einem kleineren Teil des Volkes, den nicht ordentlich begrabenen Toten, zusammen genannt wird. „Der Auserwählte“ läßt sich hier gut als das Volk verstehen. (Der „Tag Israels“ ist der ihm in besonderem Sinne gehörende Tag: der Tag seines Triumphes, oder die ganze Zeit seines Heils überhaupt.)

Ordnung, daß jenes Nebeneinander durch unsere voraufgehende Untersuchung schon beseitigt worden ist an allen Stellen[1]) außer 48_6f. = 62_7. Auch hier wird es wegfallen (s. § 13).

Noch andere gewichtige Aussagen dürften nicht fehlen, wenn der Auserwählte ein himmlisches Wesen wäre, das dereinst auf die Erde heruntersteigen werde, um König der Juden zu werden und ihre Heere zu führen. Man würde erwarten, es hätte diese gewaltige, für jüdisches Empfinden aber fremdartige Vorstellung das jüdische Denken und die apokalyptische Phantasie in mächtige Schwingungen setzen müssen. Davon merkt man aber gar nichts. Meint man aber, die Vorstellung vom himmlischen Ursprung des künftigen Königs stehe mit der Herrscherapotheose der antiken Welt in Zusammenhang und brauche nicht dem Verfasser so fremdartig gewesen zu sein, so würde man doch in diesem Falle Andeutungen darüber erwarten, wie der Verfasser sie mit seinem jüdischen Monotheismus verbinde. Der Verfasser sagt nichts über das wunderbare Himmelwesen. Es ist eine ganz ungreifbare, blutleere Gestalt, was ein Himmelwesen nicht notwendig sein muß. Soll das den Eindruck des Geheimnisvollen hervorrufen? Aber es ist nicht die Weise der Apokalyptiker, diesen Eindruck durch Schweigen, sondern durch rätselhafte Andeutungen zu erwecken.

Zunächst schweigt der Verfasser über den status coelestis des Auserwählten. Zwar wird seine Präexistenz behauptet ($48_{3\,6}$), und auch im Wort von seiner Verborgenheit (48_6f. = 62_7) könnte man einen Hinweis auf das vorgeschichtliche Dasein des Messias sehen wollen; aber über den Inhalt dieses Daseins hören wir nichts. Das Schweigen ist hier merkwürdig, weil Henoch den Menschensohn — wenn er der Messias ist — gerade in diesem status vor Augen hat. Warum beschreibt er ihn dann nicht? Warum sagt er nichts über sein Verhältnis zu Gott, nichts über seine himmlische Würde, über seinen Rang unter den übrigen Himmelwesen? Das sind keine müßigen Fragen; denn ist er ein Engel, dann wird die Ehre des Gottes

[1]) Die drei erstgenannten Stellen sind die, an denen „der Auserwählte" vor Kap. 46 vorkommt; über ihre Unechtheit s. § 4. — Über 53_6 s. o. § 5c. — 62_{14} ist eine der unechten „Menschensohn"-Stellen; s. § 2.

Israels nicht bedroht, und ist er ein hoher Engel, dann ist sein Sieg auf Erden um so sicherer. — Auch wenn der Auserwählte der Urmensch sein sollte, möchten wir etwas über sein Wesen hören. Auch müßten wir uns dann wundern, weshalb der Verf. sich diese Antiquität aus der Rumpelkammer der Mythologie hervorgeholt, und wir fragen uns vergebens, warum er nicht lieber einen Engel für die messianische Aufgabe erwählt hätte.

Ferner schweigt der Verf. über die Transplantation des Auserwählten vom Himmel auf die Erde; die Vorstellung seines Heruntersteigens wird überhaupt nicht ausgedrückt. Es bleibt ebenso ganz im Dunkeln, wie der Verf. sich die irdische Erscheinungsweise des Himmelwesens denkt, ob er als solches auftreten oder in irgend einem Menschen sich inkarnieren werde.

§ 11. Die grundlegende Erklärung über den Menschensohn in Kap. 46. – Die ihm hier beigelegte Gerechtigkeit.

a. Auf die Frage Henochs, wer die menschliche Gestalt sei, die er sieht, gibt der Engel ihm eine längere Erklärung (v. 3—6):

3a Dieser Menschensohn ist der, der die Gerechtigkeit hat,
b und die Gerechtigkeit hat bei ihm Wohnung genommen,
c und alle Schätze des Verborgenen wird er offenbaren,
d denn der Herr der Geister hat ihn auserwählt,
e und sein Los hat gesiegt vor dem Herrn d. G. durch Rechtschaffenheit auf ewig.

V. 4—6 schildern dann das eschatologische Werk des Menschensohnes: er wird die Könige von ihren Thronen stürzen usw. — Weiter sagt der Engel über ihn nichts. — Dies ist die grundlegende Erklärung über die in der Folge als „der Auserwählte" bezeichnete Person. Was wir von ihr zu halten haben, sollte uns hier klar werden. Die Erklärung ist wegen v. 3c nicht ganz unzweideutig. V. 4–6 paßt ebensogut auf den Messias als auf das personifizierte Volk (s. § 10 Anf.). V. 3c läßt sich auf das Volk nicht beziehen, enthält aber andererseits keine für den Messias charakteristische Aussage. Von dieser Zeile abgesehen, paßt v. 3 ungleich besser auf das Volk. Dies zwar

nicht nach dem Inhalt der einzelnen Aussagen, die man an sich auf den Messias beziehen könnte. Was gegen diese Beziehung spricht, ist aber die Auswahl der Prädikate. Wenn der Verf. hier zum ersten Mal seinen Mund über den Menschensohn auftut, muß er seine wesentlichen Merkmale nennen. Der Verf. scheint aber hier die Hauptkennzeichen des Volkes und nicht des Messias zu nennen. Die beiden Merkmale des Menschensohnes, die der Verf. (von v. 3c abgesehen) angibt, sind seine Gerechtigkeit, die sehr stark betont wird, und sein Auserwähltsein. Das sind gerade die wesentlichen Prädikate des Volkes, gemäß denen er dieses die ganze Schrift hindurch als die „Auserwählten und Gerechten" bezeichnet. Deutlicher als er es durch diese beiden Prädikate tut, konnte er die Identität des Menschensohnes mit dem Volke überhaupt nicht andeuten, wenn er den Schleier, der über seiner Gestalt lagert, nicht ganz lüften und das Geheimnis preisgeben wollte.

Daß die in v. 3 gegebene Charakteristik des Menschensohnes für den Messias ebenso bezeichnend wäre, kann man dagegen nicht behaupten. An dieser hervorragendsten Stelle hätte das für den Messias bezeichnendste Merkmal, daß er der König der Heilszeit ist, nicht fehlen dürfen. Meinte der Verf. den Messias, müßte er vor allem auf seine königliche Würde anspielen und dann auch die Eigenschaften nennen, die ihn zum messianischen Werk befähigen, in erster Reihe seine kriegerischen Tugenden, da sein Werk nach v. 4 im Niederkämpfen der Weltmacht besteht.

b. Wie ist die Gerechtigkeit in 46_{3} ab gemeint? Die Gerechtigkeit ist ein vieldeutiger Begriff. Hier kann erstens die Gerechtigkeit Gottes gemeint sein, die, wenn sie dem Volke Gottes zuteil wird, ihm Heil und Glück schafft. Von ihr ist die Rede 38_{3} 39_{5-7} (s. § 4) 58_{4}. Zweitens kann der Verf. die bürgerliche Gerechtigkeit, den Gesetzesgehorsam meinen; drittens die administrative Gerechtigkeit, die Handhabung des Rechts in der Verwaltung und Rechtsprechung; viertens endlich die beim eschatologischen Gericht sich betätigende Gerechtigkeit, die man die eschatologische nennen kann. Von der administrativen ist diese darin verschieden,

daß sie sich nach außen, gegen die Heiden, die Objekte dieses Gerichts, wendet.

In einer der drei letztgenannten Bedeutungen kann die Gerechtigkeit ein Prädikat des Messias sein. Neben der kriegerischen Kraft ist die administrative Gerechtigkeit der vornehmste Zug im Idealbild des Herrschers und erscheint deshalb immer wieder in den messianischen Weissagungen des A. T. und ebenso Ps Sal 17_{26} ff. $_{32}$; vgl. 18_7. Auch die bürgerliche Gerechtigkeit, die persönliche Rechtschaffenheit, war den Juden eine gewiß sehr wünschenswerte, obwohl nicht unerläßliche Eigenschaft des Königs. Vielleicht wird diese Ps Sal 17 hervorgehoben (v. 36: rein von Sünde)[1]. In keiner von diesen beiden Bedeutungen kann aber die Gerechtigkeit Hen 46_3 gemeint sein, wenn sie eine Eigenschaft des Messias sein soll. Denn da der Verf. diese Eigenschaft an die Spitze seiner Schilderung stellt, muß ihm der eigentliche Wert des Messias damit verknüpft sein. Aber weder die persönliche Rechtschaffenheit des Auserwählten noch seine Bedeutung für das soziale Leben des Volkes wird in seiner Schrift sonst erwähnt. Meint er wirklich den Messias, so muß man sagen, daß er sich nur für die nach außen gerichtete Seite seines Wirkens interessiere. Das Richten des Auserwählten, von dem er redet, wendet sich gegen die Feinde des Volks (s. § 10 Anf.); es ist ein Bild seines Bezwingens der heidnischen Weltmacht, und auch in anderer Weise wird dies als seine Tat hervorgehoben (43_4 52_6). Das stimmt nun auch mit den übrigen Stücken der Bilderreden, wo der Auserwählte nicht erwähnt wird, überein: sie reden immer vom Untergang der Könige und Mächtigen, die zugleich „die Sünder" sind; über ihren Leichen geht für die Auserwählten der Weg zum künftigen Glück. Die Bedrückung der Heiden, nicht die der Oberklasse, ist damit gemeint (s. Anh. III). Die Gerechtigkeit der

[1]) Da die Sündenreinheit als Voraussetzung der gerechten Herrschaft erscheint, ist sie jedoch vielleicht nur die Freiheit von besonderen königlichen Sünden und also mit der administrativen Gerechtigkeit identisch. Der folgende Vers redet nicht vom Gesetzesgehorsam des Messias; „straucheln" heißt nämlich: ins Unglück kommen, nicht: sündigen (KITTELs Übersetzung ist also unrichtig).

Staatsverwaltung ist dem Verf. natürlich ein hohes Gut gewesen; aber dort drückt ihn der Schuh nicht, deshalb spricht er nicht davon. Bei dem großen Umfang der Bilderreden und ihrer angeblich messianischen Partien ist dies Schweigen bedeutsam. Die kurzen Schilderungen von Jes 11 und Ps Sal 17 (v. 21—43) finden für die nähere Erwähnung der administrativen Gerechtigkeit des Messias Platz[1]); die Bilderreden dagegen, die sich viele Kapitel hindurch in eschatologische Schilderungen ergießen, haben in diesem Punkte nichts zu sagen.

Will man in der Gerechtigkeit 46_3 eine Eigenschaft des Messias finden, kann sie deshalb nur die eschatologische Strafgerechtigkeit sein. Diese allein liegt innerhalb des Gesichtskreises der Schrift. Sie wird 62_2 f. erwähnt, neben 46_3 die einzige Stelle, wo von der Gerechtigkeit des Auserwählten die Rede ist. Das Interesse, in dem sie in 62_2 f. betont wird, ist ganz klar. Man darf darin keinen Ausdruck des Wohlwollens gegenüber den Sündern erblicken. Liest man 62_9—$_{13}$ 63_3 f. $_{11}$, sieht man, daß den Feinden des Gottesvolkes gegenüber nur das Gefühl des bittersten Hasses herrscht; ihr Geschick wird beim Gericht schonungsloser Untergang. Durch die Betonung der Gerechtigkeit will der Verf. jede Milde und Gnade im Gericht ausschließen; es ist die Rachsucht, die hier redet. — In diesem Sinne redet der Verf. also wirklich von der Gerechtigkeit des Auserwählten; aber es ist damit nicht gesagt, daß dies das Erste wäre, das er über den Messias aussagen würde. Diese Gerechtigkeit, d. h. also die Unerbittlichkeit der Strafe, ist nur ein untergeordneter Gedanke in der allgemeinen Idee des Gerichts, sozusagen nur eine Verzierung daran. Es ist auffallend, daß der Verf. nicht zu allererst den übergeordneten Begriff, das Richtertum des Messias, erwähnen sollte.

Gegen diese Deutung der Gerechtigkeit in 46_3 spricht ferner auch der Umstand, daß die Gerechtigkeit hier personifiziert ist: „die Gerechtigkeit hat beim Menschensohne Wohnung genommen." In derselben Weise heißt es sonst von der Weisheit, daß sie „kam, um unter den Menschen Wohnung zu finden" (Hen 42_2; vgl. Sir 24_8 Sap 1_4), und daß sie eigentlich

[1]) Ps Sal 17 richtet sich nämlich gegen die Mißwirtschaft der späteren Makkabäer.

bei Gott oder bei den Engeln ihren Ort hatte (Hen 42 Bar apokr 3_{39} Hiob 28_{12} ff). Auch die Ungerechtigkeit wird Hen 42 personifiziert. Nach diesen Parallelen möchte man auch hier in Hen 46_3 in der Gerechtigkeit die Gottesfurcht und die Moral sehen, und demnach den Menschensohn als das gerechte Volk ansehen. Es ist nicht glaublich, daß die beim eschatologischen Gericht zu betätigende Gerechtigkeit in jener Weise personifiziert werden würde.

c. Erklärung von 46_3e: „Sein Los hat gesiegt [1]) vor dem Herrn der Geister durch Rechtschaffenheit auf ewig." Auch diese Zeile hebt also die Gerechtigkeit des Menschensohnes hervor, und auch hier ist die Beziehung auf das Volk das Natürlichere.

Für „siegen" [2]) wird der Urtext ein Verbum gehabt haben, das nicht die überlegene Stärke, sondern die überlegene Größe, die unübertroffene Herrlichkeit des Loses des Menschensohnes ausdrückt. Auch ist das Perfektum kaum ursprünglich; vom künftigen Geschick des Menschensohnes muß die Rede sein. Mithin war der Sinn des Urtextes: Wegen seiner Rechtschaffenheit [3]) erhält der Menschensohn auf ewig ein herrliches Los. Die Übereinstimmung zwischen Qualität und Geschick des Menschensohnes will der Satz hervorheben. Auf das Volk bezogen ist der Satz ohne weiteres klar. Bezieht man ihn dagegen auf den Messias, wird erstens der Sinn sehr ungewiß; sowohl das „herrliche Los" als die Gerechtigkeit können verschiedenes bedeuten. Sodann erhält man bei jeder Deutung Gedanken, die teils außerhalb des sonst erkennbaren Interessenkreises der Schrift fallen, teils an sich unwahrscheinlich sind. Ist der Messias in dieser Vision als der designierte, nicht als der schon aufgetretene Messias gedacht — und das wäre das Nächstliegende —, dann muß man unter seinem herrlichen

---

[1]) „Alles" als Objekt bieten nur die jüngeren Hss.

[2]) Äth. mo'a. Dies Wort steht in der Bibel für ὑπερισχύειν, κραταιοῦσθαι, ἰσχυρότερος γενέσθαι, δαμάζειν, νικᾶν u. a. Diese Prädikate werden dem Lose sonst nicht beigelegt.

[3]) Äth. ret'. Dies steht für εὐθύτης, δικαιοσύνη, κρίμα (= Recht), ἀλήθεια u. a. Es könnte also ba-ret' auch „in Wahrheit" übersetzt werden. So würden die Worte aber überflüssig und nichtssagend sein.

Los eben die messianische Königswürde verstehen. Seine Gerechtigkeit muß er dann entweder in der himmlischen Präexistenz oder im irdischen Privatleben erwiesen haben. Aber die Reflexion auf das himmlische Verhalten des Menschensohnes liegt dem Verf. völlig fern, und den anderen Gedanken, daß Gott den (menschlichen) Messias wegen seines Gesetzesgehorsams erwählen werde, darf man gewiß als unmöglich bezeichnen.

d. Erklärung von 46_{3}c: der Menschensohn „wird alle Schätze des Verborgenen offenbaren".

„Das Verborgene" ist mit den Geheimnissen[1]) der Gerechten (oder der Gerechtigkeit oder des Himmels), von denen die Bilderreden oft sprechen, zusammenzustellen. Die Ausdrücke sind zumeist eschatologisch[2]) und bezeichnen dann bald den göttlichen Heilsratsschluß, bald das Produkt desselben, das Heil der neuen Zeit; beides ist jetzt verborgen, wird aber einmal offenbar werden[3]). So heißt die Heilszeit die Zeit, da die Geheimnisse der Gerechten offenbar werden (38_{3}). Unter die Geheimnisse des Himmels, die Henoch 41_{1} 52_{2} sieht, gehört in 41_{1} offenbar „die Verteilung des Reiches", d. h. der Weltherrschaft[4]). Von den „verborgenen Dingen des Himmels" 52_{2} heißt es, daß sie auf der Erde geschehen sollen; es ist also die eschatologische Wendung der Weltgeschichte gemeint. — Wer kann nun diese verborgenen Dinge offenbaren, d. h. in der Geschichte verwirklichen? Zunächst natürlich Gott; Gott „herrscht über das Verborgene" 62_{6} (s. § 2), „er hat die Macht über die Geheimnisse der Gerechtigkeit" 49_{2}. Wenn nach 46_{3}c auch der Menschensohn das Verborgene offenbaren wird, dann kann der Menschensohn nur der Messias, nicht das Volk sein. Bei der Auffassung des Menschensohnes als einer

---

[1]) Das griech. μυστήριον wird in Hen 1—32 teils mit „Geheimnis" teils mit „das Verborgene" übersetzt.

[2]) Die Geheimnisse des Himmels umfassen auch die physikalischen Wunder des göttlichen Weltregimentes (neben den geschichtlichen).

[3]) Vgl. die gleiche Ausdrucksweise bei Paulus Kol 3_{3}: „unser Leben ist in Gott verborgen." Das „Leben" ist das Heilsleben oder geradezu das Heil. — Ebenso bei Johannes I Joh 3_{2}.

[4]) S. Einheitlichkeit d. jüd. Eschatologie S. 83.

Personifikation des Volkes muß man hier einen Textfehler annehmen. Ich vermute als den vom Verf. beabsichtigten Sinn: die Schätze des Verborgenen (d. h. die Heilsgüter) gehören dem Menschensohne. Diese Redeweise stimmt mit dem Ausdruck „die Geheimnisse der Gerechten" 38_3 (vgl. auch 58_5).

e. Zusammenfassung. Für die messianische Deutung des Menschensohnes in 46_2 spricht zwar der Satz v. 3c. Dagegen spricht aber:

a) Die beiden erwähnten Prädikate des Menschensohnes, seine Gerechtigkeit und seine Erwählung, sind eben die wesentlichen Kennzeichen des Volkes.

b) Es fehlen die vornehmsten Prädikate des Messias, seine Königswürde und seine kriegerische Tüchtigkeit, die in einer prinzipiellen Erklärung über ihn nicht fehlen durften.

c) Der letzte Satz des Verses, daß die Rechtschaffenheit des Menschensohnes mit künftiger Herrlichkeit belohnt werden wird, läßt sich nicht gut auf den Messias beziehen.

d) Bei der messianischen Deutung des Verses müßte die Gerechtigkeit in v. a b die unerbittliche Strenge des eschatologischen Gerichts bedeuten. Statt dieser würde man hier eher die Erwähnung der übergeordneten Idee, des Richteramtes des Messias, erwarten. Auch spricht die Personifikation der Gerechtigkeit dafür, daß nicht die Strafgerechtigkeit, sondern die Gottesfurcht gemeint ist.

§ 12. Die Präexistenz des Menschensohnes (48_{2-6}).

Die Präexistenz des individuell gedachten Menschensohnes wird im gegenwärtigen Text von 70_1 ohne Zweifel vorausgesetzt. Diese Stelle gehört aber den Bilderreden nicht an (s. § 3). Mit Unrecht werden 39_6 und 49_2 herangezogen. Über die Idee der Verborgenheit des Menschensohnes werden wir in § 13 reden. Hier gilt es, die Hauptstelle für die behauptete Präexistenz-Lehre der Bilderreden (48_{2-6}) zu betrachten.

v. 2 Zu jener Stunde wurde der Menschensohn vor dem Herrn
der Geister genannt,
und sein Name vor dem Haupt der Tage,
v. 3 [und bevor die Sonne und die Zeichen (des Tierkreises)
geschaffen,

bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden,
und [1]) sein Name wurde vor dem Herrn der Geister genannt].
v. 4 Er wird ein Stab sein den Gerechten,
daß sie sich darauf stützen und nicht fallen,
[und er ist das Licht der Völker],
und er wird die Hoffnung sein den Herzenskranken.
v. 5 Und es werden niederfallen und anbeten vor ihm alle,
die auf Erden wohnen,
und preisen, segnen und lobsingen dem Herrn der Geister.
v. 6 Denn [2]) der Auserwählte ist verborgen gewesen vor ihm [3]),
bevor die Welt geschaffen wurde und bis in Ewigkeit,
und es hat ihn geoffenbart den Heiligen und Gerechten
die Weisheit des Herrn der Geister;
denn er hat das Los der Gerechten bewahrt,
weil sie diesen Äon der Ungerechtigkeit gehaßt und verachtet usw.

Textkorruption und Mißverständnis haben die völlige Verkennung des Inhaltes der Verse verursacht. Was wir zeigen werden, fassen wir im Voraus in folgende Sätze zusammen:

1) V. 3 ist ganz eine Interpolation, und ebenso v. 4c.

2) V. 2 handelt von der Zukunft des Menschensohnes und verkündet die göttliche Hilfe, die ihm zuteil werden wird. Bei dieser Auffassung ist die Beziehung des Verses auf einen himmlischen Messias ausgeschlossen.

3) Die Singularsuffixe in v. 4 5 beziehen sich auf Gott. V. 4 schließt sich darum aufs beste an v. 2 an.

4) In v. 6 a b ist der gegenwärtige Text bei jeder Deutung des Menschensohnes unmöglich, und der ursprüngliche Sinn deshalb zweifelhaft.

Daß der Name des Menschensohnes vor der Weltschöpfung vor Gott genannt worden ist (v. 3), bleibt wahr, auch wenn

[1]) So alle Hss. — Das Eingeklammerte ist das nach unserer Meinung zu Streichende.

[2]) Alle Hss. lesen „darum"; offenbar unrichtig, da v. 6 den Grund des Lobpreises von v. 5 bietet.

[3]) Die Hss. lesen: „darum ist er auserwählt und verborgen vor ihm." Aber „auserwählt und verborgen" ist eine wunderliche Zusammenstellung; ich streiche deshalb „und".

der Menschensohn Israel ist. Indessen ist v. 3 offenbar eine später eingeschobene Korrektur von v. 2. Das Auseinandergehen der Zeitbestimmungen nötigt zu dieser Annahme. Denn wenn der Verf. mit „zu jener Stunde" seine eigene Zeit, die Stunde des Gesichts, meint (so Dillmann, Charles, aber unrichtig), so hat er die Absicht, einfach über etwas zu berichten, das er gerade damals erlebte. Es wird ihm dann nicht einfallen, eine Selbstkorrektur wie die von v. 3 anzubringen, als ob er dem Mißverständnis vorbeugen wolle, daß der Menschensohn nicht auch vor jener Stunde vor Gott genannt worden wäre. Ebenso unzweifelhaft ist der Einschub, wenn man „jene Stunde" richtig von der Stunde des großen Gerichts versteht. Dann sieht man, daß der Verf. des v. 3 eine falsche Auffassung des „in jener Stunde" voraussetzt und sich dadurch als Interpolator verrät.

Der wahre Sinn von v. 2 ist bis jetzt verborgen geblieben, eben wegen der falschen Deutung des Menschensohnes auf den Messias. Sowohl die Zeitbestimmung („in jener Stunde") als den Sinn des Verbums hat man mißverstanden.

a) Was ist „jene Stunde"? Die Stunde der Vision oder die Stunde des Heils? Die letztere Möglichkeit weist Dillmann ab mit der Bemerkung, es wolle nicht viel besagen, daß der Menschensohn zur Stunde des Heilsanbruchs genannt werde; dies sei vielmehr selbstverständlich. Diese Bemerkung beruht aber auf einer unrichtigen Auffassung sowohl des Menschensohnes als des Verbums „genannt werden". Für die Entscheidung der Frage nach der Beziehung der Zeitbestimmung gibt es einen allgemeingiltigen Gesichtspunkt. Die Bilderreden enthalten viele solche Zeitangaben: „in jener Zeit" 39_3, „an jenem Tage" 45_3 f. 54_6 $62_{3\ 8\ 13}$, besonders häufig „in jenen Tagen" 39_9 47_1 ff. 50_1 usw. Nur selten weist das Demonstrativum auf eine ausdrücklich genannte Zeit hin (wie in 45_3); die Beziehung ist vielmehr daraus zu verstehen, daß die Schrift überhaupt von der eschatologischen Zukunft handelt. Diese Zeit ist gewöhnlich gemeint. In ein paar Fällen ($39_{3.9}$) geht aber die Zeitangabe auf die Zeit, da Henoch dies alles schaut und erlebt, obgleich diese Beziehung des Demonstrativs nicht ausgedrückt wird. Das ist eine sehr sorglose Ausdrucksweise.

Solche Sorglosigkeit darf der Erklärer aber nicht nach seinem Belieben annehmen. Sie ist nur da verständlich, wo die Zeitangabe zu einem Verbum gehört, das ein Erlebnis oder eine Tat des Henoch berichtet. Das ist hier in 48_2 nicht der Fall. Das Verbum berichtet ein Erlebnis des Menschensohnes. Für seine Geschichte ist der Zeitpunkt, da Henoch seine Gesichte hat, ganz gleichgültig. Überdies hat der Verf. hier die Form der Vision fallen lassen (vgl. v. 4ff.); er berichtet nicht von seinem eigenen Erleben, sondern ist zu einer direkten prophetischen Schilderung der Heilszukunft übergegangen. Aus dem allem ist klar, daß „jene Stunde" die Zeit des anbrechenden oder schon eingetretenen Heils bezeichnet.

b) Was bedeutet die Nennung des Menschensohnes vor Gott? Nach Dillmann hat es nur den Sinn, daß Gott ihn kennt, von ihm weiß. Alttestamentliche oder jüdische Belege für diese Bedeutung führt Dillmann nicht an; m. W. gibt es solche nicht. Es läßt sich auch nicht gut sagen, daß Gott den Menschensohn, den präexistenten Messias, zu einer bestimmten Zeit kenne; er kennt ihn ja immer. Den Zweck, der für diese Aussage anzunehmen wäre, seine Präexistenz hervorzuheben, müßte der Verf. in anderer Weise erreichen.

Andere Deutungen geben Martin (z. St.) und Volz (Jüdische Eschatologie S. 220). „Sein Name wird genannt" soll nach Volz bedeuten: er tritt in die Öffentlichkeit. Aber auch diese Bedeutung läßt sich aus dem A. T. oder dem Judentum nicht belegen, und ihre Unrichtigkeit geht aus dem Zusatz „vor Gott" hervor; denn dies ist ja nicht = in der Öffentlichkeit. — Martin nimmt seine Zuflucht zum Assyrischen. Nach den assyrischen Lexikographen soll der häufige Ausdruck „der Name jemands wird genannt" so viel sein wie: er existiert. Ist die Angabe zuverlässig, so ist dieser Sprachgebrauch doch eben nur assyrisch, nicht hebräisch noch syrisch. Und außerdem: was soll die Bemerkung, daß der Menschensohn damals (nach dieser Auffassung: zur Zeit des Henoch) bei Gott existiere? Gegen die Auffassungen Dillmanns und Martins spricht also erstens die willkürliche Beziehung von „in jener Stunde" auf die Stunde der Vision, zweitens daß kein einleuchtender Sinn herauskommt.

Die wahre Bedeutung des Ausdrucks hat man nur deswegen verkannt, weil sie in einer Aussage über den himmlischen Messias nicht paßt. Sobald man aber ohne Rücksicht darauf fragt, was das heißt: jemanden (oder den Namen jemandes) vor Gott nennen, so ist die nächstliegende Bedeutung ohne Zweifel: einen bei Gott in Erinnerung bringen. Demnach ist der Sinn: Zu der von Gott festgesetzten Stunde des Heils wird der Menschensohn (das jüdische Volk) vor Gott in Erinnerung gebracht. Diese passivische Ausdrucksweise war in späterer Zeit sehr beliebt. Früher sagte man: Gott gedenkt seiner Frommen. Die orientalische Amtsprache mag den Ausdruck beeinflußt haben. Man denkt sich Gott im Bilde des irdischen Großkönigs. Die Sachen des Weltregiments werden ihm von seinen Ministern, den Engeln, vorgelegt. Daß jemand vor Gott in Erinnerung gebracht wird, bedeutet daß seine Sache erledigt werden soll, daß Gott sich seinethalben in Bewegung setzen will, ihm zu helfen, wenn er sein Freund ist, ihn zu strafen, wenn er sein Feind ist. So heißt es Num 10_9: „Wenn ihr in eurem Lande in Krieg geratet, ... dann wird euer vor Jahve gedacht werden, und es wird euch geholfen werden.“ Vgl. 4. Esr 12_{47}: est enim memoria vestri coram Altissimo. In malam partem steht der Ausdruck Apok Joh 16_{19}: Βαβυλών .... ἐμνήσθη ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Ebenso Ps 109_{14}. Das gewöhnlich gebrauchte Verbum ist נָזַכַר (aram. אִתדְכַר, griech. μνησθῆναι). Dies Verbum steht zwar nicht hier in Hen 48_8. Denn das äth. Wort ist hier ṣaw'a, das fast immer καλεῖν in den verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes wiedergibt. Der semitische Urtext hat deshalb נִקְרָא oder aram. אִתקְרֵא gehabt[1]). Aber trotzdem kann man nicht umhin, die genannte Anschauung hier zu erkennen. Denn eben durch die Nennung des Namens wird der Betreffende vor Gott in Erinnerung gebracht. Man vergleiche die bekannte Erzählung bei Herodot 5_{105} von dem Sklaven des Darius, der bei jedem Mahl des Königs ausrufen sollte: „Herr, gedenke der Athener!“ Die Nennung des Namens war dabei das Wesentliche.

Bei der gewöhnlichen Auffassung von v. 2 wird man den

[1]) „Den Namen jemandes nennen“ heißt קרא שם פ׳ nach Koh 6_{10} Jer 44_{26}.

Menschensohn, d. h. den Messias, für das ungenannte Subjekt der Aussagen des v. 4 halten, schon weil man erwartet, über die Wirksamkeit des Messias etwas zu hören. Bedeutet dagegen v. 2, daß Gott des Menschensohnes gedenkt, dann ist Gott der Wirkende, und v. 4 wird von seinem Wirken handeln. Daß von Gott und nicht vom Menschensohn die Rede ist, bestätigt sich in v. 5. Denn natürlich muß der, den die Erdbewohner (d. h. die Frommen) in v. 5b preisen, — der Herr der Geister wird hier ausdrücklich genannt —, derselbe sein, vor dem sie in v. 5a niederfallen und anbeten. Übrigens ist dies in den Bilderreden immer Gott. — V. 4 soll demnach den Satz, daß Gott des Menschensohnes gedenkt, weiter ausführen, und kann dann nur davon reden, was Gott für diesen Menschensohn, d. h. für die Gemeinde der Gerechten, tun will. Die Frommen werden auch im ersten und im letzten Glied des Verses genannt. Mit diesem Zweck stimmt aber nicht, daß Gott in einem Zwischensatz „das Licht der Völker" heißt. Um die Beglückung der Völker kümmert sich der Verf. sonst niemals; ganz das Gegenteil liegt ihm am Herzen. Auch der Parallelismus der umgebenden Sätze spricht dafür, daß die Worte „er ist das Licht der Völker" eine Glosse sind, desselben christlichen Ursprungs wie v. 3.

In v. 6 hat man immer die entscheidende Aussage über die Vorweltlichkeit des Menschensohnes gesehen. Um das tun zu können, ist man aber auch genötigt gewesen, Ergänzungen zum Texte vorzunehmen. So las und ergänzte man früher: „er ist verborgen gewesen vor ihm, bevor die Welt geschaffen wurde, und bis in Ewigkeit (wird er sein) vor ihm." Dies geht jetzt nicht mehr an, da das zweite „vor ihm" unecht ist; die neueren Ausgaben und Übersetzungen lassen es aus. Dafür nimmt man jetzt an, die Worte „und bis in Ewigkeit" bilden den Anfang eines verloren gegangenen Satzes (so Flemming und Martin, während Charles den Text ohne Bemerkung hinnimmt, wie er lautet). Das ist aber nicht wahrscheinlich, da „bevor die Welt geschaffen wurde und bis in Ewigkeit" eine feste Wendung ist (s. z. B. 69_{16}). Auf jeden Fall steckt hier ein Fehler; aber wie der ursprüngliche Text gelautet hat, kann man nicht sagen. — Dazu kommt nun noch, daß es an

der Parallelstelle 62_7 nur heißt: von Anfang an (oder vorhin, s. § 13c) war der Menschensohn verborgen. Das ist nicht dasselbe wie die Verborgenheit vor der Weltschöpfung. Vom Volke Israel kann man sagen, daß es von Anfang an verborgen gewesen, d. h. daß es niemals in der ihm gebührenden Macht und Herrlichkeit erschienen sei (s. § 13).

§ 13. Die Verborgenheit und das Offenbarwerden des Auserwählten. Das „Erscheinen" des Auserwählten und der Gemeinde.

a) Das „Erscheinen" der Gemeinde.

An zwei Stellen (38_1 53_6)[1]) wird der Eintritt der Heilszeit durch den Ausdruck bezeichnet, daß „die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten erscheint." Dieser etwas ungewöhnliche Ausdruck hat verschiedene Mißverständnisse verschuldet. „Erscheinen" ist prägnant gebraucht. Es heißt soviel wie gesehen und beachtet werden, zu Ansehen und Bedeutung gelangen[2]). Weil man diesen Sinn des Wortes nicht erkannte, hat man den Ausdruck „die Gemeinde der Gerechten" in einer ungewöhnlichen und unwahrscheinlichen Weise auffassen müssen. Dillmann (zu 38_1) erklärt sie für die eschatologische Gemeinde, die, da sie aus den Gerechten aller Zeiten bestehen soll, erst beim Gericht konstituiert werden könne und bis dahin nicht existiere[3]). Das ist aber unjüdisch gedacht. Die Juden denken sich, anders als wir, keine Kluft zwischen der Gemeinde der trüben Gegenwart und der Gemeinde der seligen Zukunft. Es ist eine und dieselbe Gemeinde, die beide Zeiten erlebt; die Aufnahme der Auferstandenen (und der Diaspora) ist keine Neu-Konstituierung, sondern nur eine Erweiterung. Die Gemeinde der Gerechten hat immer bestanden; der Aus-

[1]) Zu 53_6 s. o. § 5c.

[2]) S. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 93ff., wo ich Beispiele dieses Sprachgebrauchs anführe. Ein weiteres Beispiel s. u. Anhang I in der von Justin referierten jüdischen messianologischen Aussage.

[3]) Im Ausdruck „die Gemeinde wird gesät werden" 62_8 findet Dillmann eine Bestätigung seiner Ansicht. Aber für die Errichtung der ecclesia triumphans ist das Bild des Säens doch recht auffallend; das Wort ist kaum richtig.

druck kann nur die lebenden Frommen, das gerechte Volk Israel, bezeichnen. Vgl. Ps 1_5 149_1; Ps Sal 17_{20}.

Diese Erklärung Dillmanns ist nicht durchgedrungen. Vielmehr ist es jetzt — ich weiß nicht seit wann — fast allgemein üblich geworden, in der „Gemeinde der Gerechten" 38_1 die Schar der seligen Toten zu erblicken, die, etwa als Gefolge des Messias, beim Ende auf die Erde herniederkomme. Die abgeschiedenen Gerechten werden Hen 70_4 einfach als „die Gerechten" bezeichnet; aber der Zusammenhang macht diese spezielle Beziehung klar. Das ist hier in 38_1 nicht der Fall; im Zusammenhang fehlt jeder Hinweis auf die Toten; es ist vielmehr die gewöhnliche Bedeutung des Ausdrucks notwendig. Denn 38_1 will die große Wendung der Geschichte, den Heilsanbruch, bezeichnen und tut dies in verschiedener Weise. Da könnte auch die Rückkehr der Toten einen Platz haben, aber unmöglich als erstes Glied der Reihe. Die Geschichtswende muß zu allererst nach ihrer Bedeutung für die lebenden Gerechten, den unvergleichlich wichtigsten Teil der Heilsgemeinde, charakterisiert werden. Hier ist nämlich wieder ein Punkt, wo sich die Wandlung der eschatologischen Vorstellungen zeigt. Für die Christen der späteren Jahrhunderte ist die Heilsgemeinde eine Gemeinde von auferstandenen Toten; man denkt nicht an die ferne Generation, die den Heilseintritt erleben wird. Für die Juden dagegen handelt es sich in der Eschatologie um die Wiederherstellung der Nation[1]); für sie ist demgemäß die Heilsgemeinde eine Gemeinde der Lebenden, nämlich das Volk selbst; die auferstandenen Toten bilden nur einen Anhang zum Volk. Überhaupt spielt der Auferstehungsglaube im Judentum der vorchristlichen Zeit keine große Rolle; er tritt in den Schilderungen der Zukunft selten hervor; er hatte offenbar noch keine feste Position im frommen Bewußtsein.

Es finden sich in den Bilderreden einige Stellen (45_{5} f. 48_1 61_4), die, wenn der Text echt wäre, eine künftige Vereinigung zweier Gruppen von Frommen andeuten würden. Die

[1]) Die Bezeichnung Eschatologie wäre für das Judentum (und noch für das erste Christentum) am besten zu vermeiden; denn es handelt sich um die nahe Zukunft, nicht um „die letzten Dinge".

Stellen sind aber sämtlich zweifelhaft; der Gedanke wird nie natürlich und deutlich ausgesprochen; verdächtig ist auch, daß die beiden Gruppen durch ihre Bezeichnungen nicht unterschieden werden. Besonders aus diesem Grunde sehen 48_1 und 61_4 so merkwürdig aus, daß Textfehler ohne Zweifel vorliegen. Über 45_3 f. haben wir oben § 4B d geredet, und nach der dort gegebenen Erklärung kommt diese Stelle hier nicht in Betracht.

b) Das Erscheinen des Auserwählten. Seine Verborgenheit und Offenbarung.

Auch der Auserwählte erhält das Prädikat „erscheinen" (52_9), bisher im Sinne von „auftreten" verstanden.

An zwei anderen Stellen (48_6 f. 62_7) heißt es vom Auserwählten, daß Gott ihn „offenbare". Man bezieht den Ausdruck auf die prophetische Offenbarung. In der Tat aber bezeichnet er, wie wir jetzt darlegen werden, nicht die verbale Offenbarung durch Propheten und Apokalyptiker, sondern die reale Offenbarung in der Zukunft und ist so ein Synonym des „Erscheinens" 52_9. Weiter werden wir zeigen, daß derjenige, den Gott in der Zukunft offenbart, das Volk und nicht der Messias ist (die gewöhnliche Lesart muß man dann aufgeben). An beiden Stellen begegnet nun auch ein Ausdruck, der das Gegenstück zum künftigen Offenbarwerden und Erscheinen des Auserwählten bezeichnet: seine Verborgenheit in Vergangenheit und Gegenwart.

48_6 Denn der Auserwählte ist verborgen gewesen vor ihm[1])
bevor die Welt erschaffen wurde und bis in Ewigkeit.
$_7$ Und es hat ihn[2]) geoffenbart den Heiligen und Gerechten
die Weisheit des Herrn der Geister;
denn er hat bewahrt das Los der Gerechten,
weil sie diesen Äon der Ungerechtigkeit verachtet haben usw.
62_7 Denn von Anfang an[3]) war der Menschensohn[4]) verborgen,

[1]) Zu diesem Text s. o. § 12 Anf.

[2]) Andere Lesart: und es hat geoffenbart die Heiligen usw. (s. u.).

[3]) So MQT Gr. II; äth. 'emqedm (M 'emqadimu mit gleichem Sinn); man kann dieses auch „vorhin" übersetzen. — G liest 'emqedmu = von seinem Anfang; so edierte CHARLES 1906, kehrte aber im Kommentar 1912 zur anderen Lesart zurück. Auch MARTIN zieht die Lesung von G vor, die er unrichtig „vor ihm" übersetzt (dies müßte 'emqedmehu heißen).

[4]) Ursprünglich stand hier: der Auserwählte (s. o. § 1 f.).

und bewahrt hat ihn der Höchste vor[1]) seiner Macht,
und hat ihn[2]) geoffenbart den Auserwählten.
Die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen wird gesät (?) werden,
und alle Gerechten werden an jenem Tage vor ihm aufstehen.

Versteht man die Offenbarung von den messianischen Weissagungen, dann ist „verborgen" natürlich = den Menschen unbekannt. Dafür könnte auch verschiedenes sprechen; einmal daß die Weisheit Gottes 48_7 als offenbarendes Subjekt steht — denn die Weisheit „rüstet die Propheten aus" (Sap 7_{27}) und redet darum wohl auch durch sie (vgl. Luk 11_{49}) —; sodann daß an beiden Stellen die Offenbarung nur den Auserwählten zuteil wird. Letzteres fällt aber bei der vorzuziehenden Lesart ohne Weiteres weg.

Die richtige Erklärung ist aber, daß die Offenbarung nicht durch Wort, sondern durch Tat geschieht. Gott offenbart den Auserwählten nicht dem Glauben, sondern den Augen der Menschen; offenbaren ist „erscheinen lassen". Der Verf. redet also nicht vom Wissen oder Nicht-wissen der Menschen um den Auserwählten, sondern die Verborgenheit und das Offenbarwerden sind zwei Stufen der Geschichte des Auserwählten. (Das setzt natürlich für 48_7 a = 62_7 c eine andere Lesart voraus als die oben gegebene.) Für diese Erklärung gibt es entscheidende Beweise: a) Zunächst der mittlere Satz von 62_7, der mit dem Wissen der Menschen um den Auserwählten nichts zu tun hat, sondern allein als Beschreibung eines Abschnittes seiner Geschichte verstanden werden kann. b) Sodann der Zusammenhang der Stelle 62_7. In 62_{1-6} heißt es nämlich, daß die Könige der Erde, als sie den auf seinen Thron erhobenen Auserwählten erblicken, voll Schrecken vor Gott niederfallen und Gott preisen als den „der über alles Verborgene herrscht". Damit hängt v. 7 nur dann zusammen, wenn man erklärt: Daß Gott über das Verborgene herrscht, zeigt sich darin, daß er vermocht hat, den bisher Verborgenen aus seiner Verborgenheit herauszu-

[1]) Offenbar falsch für „durch".

[2]) So die meisten Hss. Es gibt aber hier (wie 48_7) eine andere Lesart, die „ihn" nicht hat (s. u.).

führen, daß er dadurch den Königen und Mächtigen einen für sie schrecklichen Anblick gewährt hat, von dem sie sich nie hatten träumen lassen. Also ist von der eschatologischen Realoffenbarung die Rede; die Worte der Propheten erschrecken die Könige der Heiden nicht. c) Da der Verf. die Aussage zweimal bringt, muß sie einen für ihn bedeutsamen Gedanken enthalten. Dann kann er nicht daran denken, daß der Messias den Juden im Voraus geweissagt worden ist; denn dieser Gedanke spielt für den Verf. keine Rolle. Das eschatologische Hervortreten des Auserwählten ist dagegen dem Verf. die eine Sache, die alles ist, besonders wenn er damit das „Erscheinen" der Gemeinde meint.

Ist die Offenbarung des Auserwählten ein eschatologisches Ereignis, das vor aller Welt stattfindet, dann kann der gewöhnliche, eben zitierte Text nicht richtig sein, insofern dieser davon redet, daß der Auserwählte den Gerechten und nicht, wie der Zusammenhang verlangt, den Königen der Erde geoffenbart worden sei. In der Tat gibt es nun ein paar gute Handschriften, die auf diesem Punkte anders lesen. Ob sie wirklich den alten Text bewahrt haben, mag dahingestellt bleiben. In 62_7 bieten Q und M: wakašata laḫerujan = und er hat geoffenbart die Auserwählten (der gewöhnliche Text: wakašato laḫerujan)[1]). In 48_7 liest A, eine gute Hs. der Gr. II: wakašatomu laqedusan usw. = und (die Weisheit) hat geoffenbart die Heiligen. Für einen solchen Text zeugt gewissermaßen auch hier M. Sie liest zwar: watakašta laqedusan usw. = (die Weisheit) wurde geoffenbart den Heiligen. Aber die Entstehung dieser Lesart läßt sich am besten daraus erklären, daß ein Schreiber den Ausdruck „die Weisheit hat die Heiligen geoffenbart" nicht verstanden hat. — Es ist bei diesen Lesarten auffallend, daß das Verborgensein von einem Singular, das Offenbarwerden von einem Plural ausgesagt wird. Wir rühren hier an der unten § 16 zu betrachtenden Frage, nach

[1]) Mit der Präposition la werden sowohl das akkusativische als das dativische Objekt eingeführt. Außerdem kann beim Verbum ein das Nomen antecipierendes Suffix stehen; z. B.: kašatomu laqedusan = 1) er hat sie, die Heiligen, geoffenbart; 2) er hat ihnen, den Heiligen, (etwas) geoffenbart. Es bedeutet aber auch: er hat ihnen die Heiligen (oder: sie den Heiligen) geoffenbart.

welchem Prinzip der Verf. (wenn der Auserwählte das Volk bedeutet) zwischen dem singularischen Ausdruck, der Personifikation, und dem pluralischen wechselt.

Beziehen sich die Sätze nun auf einen irdischen oder auf einen himmlischen Messias oder auf das personifizierte Volk?

a) Zunächst muß die Beziehung auf einen irdischen Messias als ausgeschlossen gelten. Denn bei dieser Beziehung könnte man in dem Satze von der Verborgenheit des Auserwählten nur die spätere jüdische Lehre von der Unbekanntheit des Messias bis zu seinem öffentlichen Auftreten wiedererkennen. Diese Lehre gehört aber, wie wir im Anhang I zeigen werden, allein der antichristlichen Polemik an, und ist ohne Zusammenhang mit dieser nicht denkbar.

Auch die zweite Aussage von 62_7, daß Gott den Auserwählten bewahrt (oder aufbewahrt) hat, ist hier nicht wahrscheinlich auf einen irdischen Messias zu beziehen. Dieser Ausdruck steht 4 Esr 12_{32} 13_{26} von einem irdischen Messias (s. Anh. II), und bedeutet hier, wie ein Blick auf $12_{31\,40}$ lehrt, daß Gott das Erscheinen des Messias bis zu der von ihm bestimmten Zeit aufhält, ihn bis dahin gleichsam in Bereitschaft hält. Nimmt man bei Henoch diesen Sinn an, so ergibt sich die Schwierigkeit, daß die drei Verben „verborgen — aufbewahrt — geoffenbart", die die Geschichte des Auserwählten ausdrücken, nicht nach der geschichtlichen Reihenfolge geordnet sind. Die Verborgenheit des irdischen Messias gehört in sein Erdenleben, seine „Aufbewahrung" geht dem Erdenleben voran. — Will man die Bewahrung des Messias von dem göttlichen Schutz verstehen, der ihm zwischen seiner Geburt und seinen öffentlichen Auftreten zuteil wird, so ist dagegen zu bemerken, daß dieser Gedanke zu unbedeutend wäre, um der Erwähnung wert zu sein, besonders da die Aussagen über den vermuteten Messias überhaupt so knapp sind.

b) Gegen die Beziehung unserer Stellen auf einen himmlischen Messias ist zunächst wieder darauf hinzuweisen, daß der Inhalt der Aussagen bei dieser Beziehung wenig bedeutungsvoll wird. Denn daß der Messias zuerst verborgen ist, nämlich so lange er im Himmel weilt, und dann bei der großen Zeitenwende auf der Erde hervortritt, diese selbstverständlichen Dinge

sind alles, was die Sätze dann über ihn aussagen. Sollten diese uncharakteristischen Aussagen dem Verf. so wertvoll sein, daß er sie fast wörtlich wiederholt? Das ist nicht sehr glaublich. — Besondere Schwierigkeiten knüpfen sich an die Beziehung des mittleren Satzes von 62_7 auf einen himmlischen Messias. Seine „Bewahrung" kann dann nur in derselben Weise wie 4 Esr 12_{32} 13_{36} verstanden werden, nämlich so, daß Gott für das Erscheinen des Messias eine bestimmte Zeit festgesetzt hat und ihn bis dahin „aufbewahrt" d. h. zurückhält. Dann fragt man aber, was die Macht Gottes hier zu tun hat, und ebenso vermißt man eine Zeitangabe, die bei diesem Sinn des Verbums notwendig wäre und sich an den Esra-Stellen wirklich findet.

c) Ganz anders bedeutungsvoll und einleuchtend werden die Aussagen, wenn man sie auf das Volk bezieht. Denn dann kann und muß man die Verben „verborgen sein" und „offenbaren" prägnant verstehn, und wir erhalten in ihnen Parallelausdrücke zu der an der Spitze der Schrift stehenden Aussage vom „Erscheinen" der Gemeinde (38_1). Die Verborgenheit des Volkes ist die Unbeachtetheit und Bedeutungslosigkeit, die Ohnmacht und glanzlose Geschichte, die das Volk Gottes vom Anfang der Welt bis zum Eintritt des Heils kennzeichnet. Aber es geht doch nicht völlig unter, obgleich es manchmal so ausgesehen hat: Gott hat es „durch seine Macht bewahrt" und erhält es, bis daß er einmal das in einem Winkel der Erde und der Geschichte verborgene Volk in das Licht des Glückes und der Macht emporhebt, und aller Welt kund tut, was dies Volk in Wahrheit ist, das Volk des höchsten Gottes, das zum Herrschen berufene Volk.

Mit dieser Bedeutung treffen die Worte den eigentlichen Kern der eschatologischen Ereignisse; sie nennen in einer neuen, besonderen Weise den kommenden gewaltigen Umschlag im Leben des Gottesvolkes. die eine Sache, die den Apokalyptikern das Herz füllt, — während sie, auf den Messias bezogen, nur seine Person angehen, die Sache aber, der er dienen soll, nicht treffen.

Auch ein paar spezielle Punkte zeugen für die Richtigkeit unserer Deutung. Vor allem die Beifügung von 62_8. Es wurde

oben (§ 2) gezeigt, daß $62_{7\,8}$ eine Parenthese bilden[1]), die die Verhandlung Gottes mit den „Königen und Mächtigen“ unterbricht, und die erläutern will, inwiefern Gott „über alles Verborgene herrscht“. Daß v. 7 diesen Satz erläutern will, liegt am Tage: den verborgenen Auserwählten hat Gott offenbar gemacht. Wie kann aber das Gesätwerden der Gemeinde und das Auferstehen der Gerechten (v. 8) die Herrschaft Gottes über das Verborgene erläutern? Wären der Auserwählte und die Gemeinde verschiedene Größen, dann müßte der Verf. in v. 8 einen zweiten Beweis für diese Macht Gottes geben wollen, nämlich einen aus der Geschichte der Gemeinde geholten Beweis: auch diese habe Gott aus der Verborgenheit zum Bekanntsein herausgeführt. Offenbar hätte aber der Vers dann auf diesen Gegensatz und diese Begriffe deutlich Bezug nehmen müssen. Leider ist nun, wie mir scheint, das erste Verbum korrupt; aber das zweite Verbum genügt zum Beweise, daß der Vers dies nicht tut. Deshalb tritt v. 8 neben v. 7 nicht als selbständige Parallele dazu, sondern als weitere Ausführung davon, oder einfacher gesagt als Wiederholung von v. 7c in anderer Form, durch ein neues, mit dem Offenbarwerden gleichbedeutendes Bild, das des Aufstehens (s. dazu § 14). Durch dies Verhältnis der beiden Verse wird aber die Identität des Auserwählten und der Gemeinde fast direkt ausgesprochen.

Für diese Identität spricht weiter, daß es bei der genauen Übereinstimmung der beiden Stellen 48_6 f. und 62_7 sehr nahe liegt, die 62_7 erwähnte Bewahrung des Auserwählten in der „Bewahrung des Loses der Gerechten“ 48_7b wiederzufinden.

§ 14. Das „Aufstehen“ („Sich Erheben“) der Gemeinde und des Auserwählten.

Die Prädikate „aufstehen“ (stehen?) und „sich erheben“ werden je einmal der Gemeinde ($62_{8\,15}$) und dem Auserwählten (49_2 51_5) beigelegt, „aufstehen“ beidemal mit dem Zusatz „vor Gott“. Die beiden Verben sind so allgemein und werden in der Sprache in so verschiedenem Sinne gebraucht, daß eine

[1]) Daß v. 8 mit zur Parenthese gehört, geht daraus hervor, daß v. 9 den v. 6 wiederholt und so den Faden von v. 1—6 wieder aufnimmt.

verschiedene Deutung an den vier Stellen gewiß an sich möglich ist. Über den Sinn der Verben, wenn die Gemeinde Subjekt ist, kann kein Zweifel herrschen. Sie bezeichnen das Heil als ein Aufstehen vom Unglück. Auch wo der Auserwählte Subjekt ist, wird man wahrscheinlich diesen Sinn anzunehmen haben. Das kann man freilich nicht tun, wenn man den Auserwählten als den Messias ansieht.

A. Die Gemeinde ist Subjekt.

62$_8$ Die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen wird gesät (?) werden,
und alle Auserwählten werden vor ihm aufstehen an jenem Tage.

62$_{15}$ Die Gerechten und Auserwählten haben sich von der Erde erhoben,
und haben aufgehört, ihr Gesicht niederzuschlagen.

Sicher ist der Sinn v. 15: die Frommen liegen gegenwärtig auf der Erde, d. h. sie sind im Unglück; dereinst werden sie von der Erde aufstehen. (So auch Dillmann, Charles). Es ist dies ein bekannter alttestamentlicher (z. B. Amos 5$_2$) und jüdischer (z. B. Ps Sal 3$_{5\,10}$) Bildgebrauch, der sich auch sonst in den Bilderreden findet (48$_{10}$).

Auch 62$_8$ paßt diese Bedeutung aufs Beste (s. § 13 a. E.). Sie liegt aber hier nicht so offen am Tage wie in v. 15. Vielleicht kann man „vor Gott stehen“ übersetzen, und was dies alles bedeuten kann, weiß ich nicht. Ein Ausdruck des Heilsbesitzes muß es aber hier sein. Nach Dillmann drückt „vor Gott stehen“ hier die persönliche Gemeinschaft der Auserwählten mit Gott, ihr Leben in seiner Nähe aus. Belege für diese Bedeutung gibt Dillmann nicht. Man könnte darauf hinweisen, daß gewisse Engel „vor Gott stehen“ (z. B. Hiob 1$_6$ Hen 39$_{12}$ f. Luk 1$_{19}$), d. h. sie halten sich in seiner unmittelbaren Nähe auf, haben Zutritt bei ihm, wie die vertrautesten Diener irdischer Könige[1]). Weiter kann „stehen“ auch so viel sein wie „bestehen“, sich aufrecht halten. So übersetzt hier Martin, und

[1]) Acta Pauli et Theclae Kap. 7 wird das persönliche Zusammentreffen mit Paulus mit dem Ausdruck κατὰ πρόσωπον Παύλου στῆναι bezeichnet. Aber dies ist wohl griechisch.

Dillmann verbindet diese Bedeutung mit der vorigen, was jedoch nicht angeht. Diese Auffassung ist hier kaum annehmbar. Denn der Ausdruck „vor einem stehen", i. S. v. bestehen, setzt einen Gegensatz voraus: vor allem „besteht" man vor dem Feind (= hält Stand vor ihm); auch wird man wohl vom Angeklagten sagen können, daß er vor dem Richter „besteht" d. h. freigesprochen wird (s. u.). An einen solchen Gegensatz zwischen Gott und den Frommen hat der Verf. aber nicht gedacht.

B. Der Auserwählte ist Subjekt.

49$_2$ Der Auserwählte ist aufgestanden (oder: steht) vor dem Herrn der Geister;
seine Herrlichkeit ist von Ewigkeit zu Ewigkeit,
seine Macht von Geschlecht zu Geschlecht. —

51$_5$ Alle die Engel im Himmel, ihr Antlitz wird vor Freude leuchten,
weil in jenen Tagen der Auserwählte sich erhoben hat. —

Ist der Auserwählte der Messias, so möchte man die beiden Verben von seinem geschichtlichen „Auftreten" verstehen, von seinem Übergang aus der Passivität des Privatlebens in die messianische Aktivität; er steht auf um zu handeln, er sitzt nicht mehr unwirksam. Gerade von führenden Persönlichkeiten ist dies im A. T. ein gewöhnlicher Ausdruck; vom König der Zukunft steht es Ps Sal 17$_{21}$. In Hen 51$_5$ ist dieser Sinn der allein mögliche, wenn der Messias gemeint ist; er paßt aber auch 49$_2$ (vgl. Dillmann). Charles erklärt 51$_5$ so, aber nicht 49$_2$ (s. u.).

Zu diesem Verständnis des Wortes ist folgendes zu bemerken: 1) Das Wort paßt auf das Auftreten eines irdischen Messias. Für das Auftreten einer himmlischen Person auf dem irdischen Schauplatz würde man aber ein bezeichnenderes Wort erwarten dürfen. Denn man möchte doch glauben, der Übergang vom Himmel zur Erde würde in der Vorstellung des Schreibenden den Übergang aus Passivität in Aktivität, den „aufstehen" ausdrückt, überwiegen. — 2) Die Bedeutung „auftreten" geht zwar an; ohne Zweifel würde sich aber im Kontext der beiden Stellen eine gehaltvollere, das Werk des Auserwählten bezeichnende Bedeutung weit besser empfehlen:

a) Was 51_5 angeht, so werden die Engel sich zwar schon beim ersten Auftreten des Messias freuen, noch mehr aber nach der Vollführung des Heilswerks, und nach v. 3 und 5c d erwartet man hier in v. 5a nicht mehr eine Bezugnahme auf den ersten Aufgang der Sonne des Heils. Das empfindet auch Charles; er gibt der Empfindung in seiner Weise Ausdruck, indem er v. 5a vor v. 3 stellt. Solche Umstellungen, für Charles ein beliebtes Mittel zum Bemeistern exegetischer Schwierigkeiten, sind jedoch bedenklich. Die Umstellung wird unnötig, wenn man das Sich-Erheben des Auserwählten von seinem Aufstehen oder Aufgestandensein (nämlich vom bisherigen Unglück) faßt. Denn dies Bild drückt den vollen Eintritt des Heils aus und paßt deshalb in den Zusammenhang. Dann kann der Satz freilich nicht vom Messias reden.

b) In 49_2 empfindet man noch stärker, daß der Verf. etwas mehr als das bloße Auftreten des Auserwählten im Auge hat. Denn der Satz steht mitten in einer Beschreibung des verwirklichten Heils. Deshalb verwirft Charles hier die Bedeutung „auftreten". Er übersetzt „stehen" und betrachtet das „Stehen des Auserwählten vor dem Herrn der Geister" als die Ursache des (im vorhergehenden Satze erwähnten) Unterganges der Ungerechtigkeit; „stehen" ist ihm also so viel wie „bestehen, sich aufrecht erhalten", und soll im Grunde die Macht des Auserwählten ausdrücken. Diese Erklärung befriedigt die Forderungen des Zusammenhanges. Ob sie sonst einwandfrei ist, wage ich nicht zu entscheiden. Ich möchte jedoch folgendes dazu bemerken: Daß „vor Gott stehen" den Sinn „vor Gott bestehen, standhalten" haben kann, ist zwar sicher. Ein Beispiel davon bietet 51_4: „Vor seiner (Gottes) Herrlichkeit wird die Ungerechtigkeit nicht bestehen" (jeqawm, Impf. von qoma in 49_2). Aber in diesem Falle liegt Feindschaft vor zwischen dem, der „steht", und dem, „vor dem" er steht. Es ist dies ein bekannter Ausdruck, daß einer vor dem Feinde steht i. S. v. standhält (z. B. Josua 7_{12} f. Test Dan 6_2)[1]). Es ist aber fraglich, ob der Ausdruck im genannten

[1]) Auch mit Beziehung auf den zwischen dem Richter und dem Angeklagten bestehenden Gegensatz dürfte der Ausdruck gebraucht worden sein. In solcher Weise erkläre ich Luk 21_{36}: „Wachet ... damit ihr ver-

Sinne auch dann gebraucht werden kann, wenn (wie hier in Hen 49$_2$) keine Feindschaft oder überhaupt kein Gegensatz zwischen den beiden Betreffenden vorhanden ist. Eine lexikalische Untersuchung des Ausdrucks wäre willkommen.

Wie man sieht, ist es bis jetzt nicht gelungen, die Ausdrücke „stehen („aufstehen") und „sich erheben", wenn vom Messias ausgesagt, in einleuchtender und einheitlicher Weise zu erklären. Läßt man dagegen den „Auserwählten" eine Personifikation des Volkes sein, hat man den doppelten Vorteil, erstens, daß man die beiden Verben in einem geläufigen Sinn (aufstehen, nämlich vom Unglück) nehmen kann, sodann daß man für den ganzen Ausdruck einen eschatologisch bedeutsamen Gedanken gewinnt.

§ 15. „Der Auserwählte wird den Azazel und seine Scharen richten."

Also spricht der Herr der Geister 55$_4$. Kann der Auserwählte hier das Volk bedeuten? D. h. können die Frommen dies Werk tun? Ja, nach I Kor 6$_2$: „Wisset ihr nicht, daß wir Engel richten werden?" Diese Stelle genügt, um die Möglichkeit der personifizierenden Deutung des „Auserwählten" auch in diesem Ausdruck zu beweisen.

Eine andere Sache ist, welche Wirklichkeit sich hinter dem Ausdruck verbirgt, welche Gedanken sich daran knüpfen. Sonst wird in der jüdischen Apokalyptik das Gericht über die Geistermächte immer Gott selbst, nicht dem Volk, zugeschrieben. So auch in den Bilderreden; das unmittelbar Vorhergehende (54$_{1\ 2-6}$ 55$_3$) spricht von dem vom Herrn der Geister ausgehenden Gericht über Azazel und seine Scharen: die vier Erzengel „werden sie an jenem Tage packen und in den brennenden Feuerofen werfen" (54$_6$). Eine abweichende Darstellung gibt 54$_3$f. Danach werden sie mit eisernen Ketten von unermeßlichem Gewicht gebunden und „in den Abgrund

mögen werdet, zu entgehen dem allem, was da kommen soll (den Drangsalen der letzten Zeit), und zu bestehen vor dem Sohne des Menschen." Das Wachen der Christen ist ihr sittlicher Ernst. Der Menschensohn ist deshalb hier offenbar als der Richter gedacht, dessen Prüfung auch die Gläubigen unterworfen sind.

der vollkommenen Verdammnis" geworfen, wo man „ihre Kinnbacken mit rauhen Steinen bedecken wird". Ein Anhang zu dieser Schilderung ist die Bemerkung 55_4 vom Gericht des Auserwählten über die Scharen Azazels, das selbstverständlich nicht dieselben Strafen über sie zu verhängen braucht, wie das Gericht Gottes über sie verhängt. Wie verhält sich aber das Gericht des Auserwählten zum Gericht Gottes? — Die Scharen Azazels sind, wie ich in der Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 172 dargelegt habe, die im Heidentum verehrten Geistermächte, kurz gesagt die Heidengötter (die die Juden freilich nicht für „vollwertige" Götter hielten). Sie residierten im Himmel; ihr Gericht besteht zu allererst im Hinunterstürzen von ihrer hohen Residenz: das drückt ihre Absetzung vom Weltregiment aus. Und zwar werden sie vom Himmel in den äußersten Abgrund gestürzt und dort ordentlich gebunden: sie sind unschädlich gemacht, zur Ohnmacht verdammt. Natürlich konnte man aus Rachsucht, oder gemäß der Vorstellung, die man sich von der Unterwelt machte, weitere Strafen hinzufügen, wie es hier in 54_6 geschieht[1]). Notwendig war aber nur jene eine Hauptstrafe.

Die Strafen überirdischer Art konnte nur Gott über sie verhängen. Wie ist nun ein von den Frommen ausgehendes Gericht hier denkbar? Im Himmel und in der Hölle waren die Heidengötter für die Juden unerreichbar. Auf der Erde mußte sie das Gericht des Auserwählten, d. h. des Volkes, treffen. An zweierlei kann man denken. Zunächst an die Überwindung des Weltreiches. Daran sollten die Frommen selbst Hand mit legen dürfen (s. 38_5), und die Götter mußten die Niederlage ihrer Anbeter als eigene Schmach und als Schmälerung ihrer Macht empfinden. Aber das Gericht in 55_4 ist kaum so gedacht. Denn die Heidenkönige scheinen nach unserer Stelle das Gericht über die Scharen Azazels als Zuschauer anzusehen und können es dann nicht an sich selbst erfahren. Ich möchte

[1]) Allerdings lassen sich die beiden in Kap. 54 erwähnten Strafen, die Begrabung unter schweren Steinhaufen (die das Entweichen verhindern soll) und die Hineinwerfung in den Feuerofen, zu einer Vorstellung nicht verbinden. v. 6 könnte deshalb ein späterer Einschub sein. Vgl. indessen Hen 10_{4-6}.

eine Erklärung vorziehen, bei der die Götter direkter und persönlicher von diesem „Gericht" betroffen werden. Und da kann man nur an die Zerstörung der Tempel und Idole der Heidengötter denken. Der Verf. denkt sicher, daß nach dem Glauben der Heiden ein Band bestehe zwischen den Idolen und ihren überirdischen Äquivalenten, und er hat sich auf den Standpunkt dieses Glaubens versetzt und redet aus ihm heraus. Vielleicht hat er selbst diese Vorstellung geteilt. Denn auch wenn er die Götzenbilder für nichts als Holz und Stein hält, so betrachtet er doch den heidnischen Kultus als einen den Geistermächten wertvollen Besitz; den heidnischen Kultus haben, nach seiner Meinung, eben diejenigen Mächte (durch Verführung der Menschen) instituiert, denen er dargebracht wurde; die Opfergaben genossen sie. Vgl. die ausführliche Schilderung des Ursprungs des Heidentums, die Justin gibt Apol II_5 (kürzer I_5). Die Juden werden ganz ähnlich gedacht haben[1]).

§ 16. Der Wechsel zwischen der Personifikation („der Auserwählte") und den pluralischen Bezeichnungen des Volkes.

War der Verf. erst auf den Gedanken gekommen, auch außerhalb der Menschensohn-Vision von Kap. 46 die personifizierende Bezeichnung des Volkes zu gebrauchen, so fragte es sich, in welcher Ausdehnung er diese Redeweise benützen sollte oder konnte. Nicht in allen Aussagen über das Volk ließ sich die Personifikation ohne Schwierigkeit oder Künstelei gebrauchen. In der Tat erscheint die Personifikation nur in einer bescheidenen Anzahl von Aussagen. Es mußte besonders nahe liegen, sie in Verbindung mit dem Bilde des Richtens zu gebrauchen, und als „Richter" erscheint der Auserwählte auch mehrmals: 51_3 55_4 61_8 62_{1-5}. Auch wo der Verf. die Vernichtung der Weltmacht anders als unter dem Bilde des Gerichts erwähnen wollte, konnte er die Personifikation des siegenden Volkes leicht einsetzen. Das tut er 46_{1-6} und $52_{6.9}$, aber nicht 48_9. An allen diesen Stellen (außer 51_3) tritt eine

[1]) Vgl. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 163ff.

pluralische Bezeichnung des Volkes im unmittelbaren Zusammenhang nicht auf. Und wenn die Personifikation nur an solchen Stellen vorkäme, würde ihr Gebrauch von dem der eigentlichen Bezeichnungen klar abgegrenzt sein. Indessen steht der Singular an drei Stellen ($48_{1.6}$ 62_7), wo der Verf. in der unmittelbaren Fortsetzung des Gedankens zum Plural übergeht. Auch in Kap. 51 wechseln in unschöner Weise der Singular und der Plural. Vielleicht hat der Verf. sich nicht daran gestoßen. Er mag bisweilen beim Ausdruck „der Auserwählte" nicht so sehr an die bildliche Gestalt des Menschensohnes als vielmehr an das dadurch abgebildete Volk selbst gedacht haben. Der Wechsel zwischen „der Auserwählte" und „die Auserwählten" würde ihm dann natürlich vorkommen können.

§ 17. Zusammenfassung.

Wir fassen die Gründe zusammen, die für die Gleichsetzung des Menschensohnes und des Auserwählten mit dem Volke selbst sprechen:

1. Die beiden Größen führen denselben Namen.

2. Auch mehrere Prädikate haben sie gemeinsam. Einige davon passen sowohl auf das Volk als auf den Messias; andere dagegen werden einfacher und natürlicher auf das Volk als auf den Messias bezogen (s. §§ 11 13 14).

3. Was die Aussagen angeht, die allein vom Auserwählten gemacht werden, hat man einige davon nur infolge einer verkehrten Auffassung auf den Messias beziehen können. Diese sind: a) 48_3: die Nennung des Menschensohnes und seines Namens vor Gott; b) 48_6f. $= 62_7$: die Verborgenheit des Auserwählten und seine Offenbarung. Recht verstanden passen diese Aussagen nicht auf den Messias (§§ 12 13).

4. Es fehlen solche Aussagen, die für den Messias charakteristisch wären (§ 10).

5. Die Annahme einer himmlischen Herkunft des Auserwählten beruht allein auf den zwei Stellen 48_3 und 48_6b. Von diesen ist die erste interpoliert, an der anderen ist der Text des betreffenden Satzes auf jeden Fall in Unordnung (§ 12). Andere für einen himmlischen Messias charakteristischen Züge fehlen völlig.

6. Der Auserwählte und die Auserwählten werden nicht in solcher Weise einander gegenübergestellt, daß sie offenbar von einander unterschieden würden. Daß sie an gewissen Stellen zusammen genannt werden, beruht überall auf Textfehlern (s. § 10, 3. Abschnitt).

Andererseits sind auch die Gegeninstanzen zu verzeichnen:

1. Im Satze 46_3c: der Menschensohn „wird die Schätze des Verborgenen offenbaren", müssen wir bei unserer Deutung des Menschensohnes einen Textfehler postulieren, ohne besondere Gründe dafür anführen zu können (§ 11 am Ende).

2. Die Erwähnung des Auserwählten an 4–5 Stellen vor Kap. 46. Allerdings haben wir in § 4 gezeigt, daß man an den meisten dieser Stellen sowohl textkritische als exegetische Bedenken gegen die Echtheit dieser Erwähnung erheben kann. Eine Stelle (45_3a) ist jedoch einwandfrei.

3. Die Stelle 49_3 (das Zitat aus Jes 11_2) paßt nicht oder wenigstens nicht gut zu unserer Deutung des Auserwählten. Auch hier können wir aber gegen die Echtheit besondere Gründe geltend machen (§ 9 am Ende).

4. Es gibt eine Aussage, die die reale Präexistenz des Menschensohnes offen ausspricht (48_6b). Aber auch hier ist die Annahme einer Textkorruption nicht allein eine Konsequenz unserer Deutung des Menschensohnes, sondern durch andere Gründe zu stützen (§ 12 am Ende).

5. Endlich können wir zugeben, daß die Weise, in der der Verf. nach unserer Auffassung des Menschensohnes zwischen dem Gebrauch der Personifikation und dem der eigentlichen Bezeichnungen des Volkes wechselt, an einigen Stellen willkürlich und auffallend zu sein scheint.

Wie man sieht, handelt es sich immer um Einzelheiten. Betrachtungen allgemeiner, prinzipieller Art kann man für die herkömmliche Deutung des Menschensohnes nicht geltend machen.

Anhang I. Die Verborgenheit des Messias (bei JUSTIN, 4 Esra und Evang Joh).

Das Judentum redet ab und zu davon, daß der Messias bis zu seinem öffentlichen Auftreten verborgen oder unbekannt bleibe. Es gibt eine ältere einfache und eine spätere kompliziertere Form dieser Lehre. In der älteren Form (4 Esra 13_{51} f. JUSTINS Dialog Kap. 8 und 110; vgl. Evang Joh 7_{27}) ist sie nichts als eine nüchterne Feststellung eines für jüdische Anschauung selbstverständlichen Punktes, und diese Feststellung dient der antichristlichen Polemik. In der späteren Form dagegen, die wir im Talmud und den Targumen treffen, ist die ursprüngliche polemische Grundlage nicht mehr erkennbar; die eschatologische Dichtung hat sich der Lehre bemächtigt und sie mit neuem positiven Inhalt erfüllt. Diese jüngeren Stellen (s. WEBER § 79) gehen uns hier nicht weiter an; sie können das Verständnis der älteren nur in die Irre führen; die älteren Stellen müssen und können aus sich selbst verstanden werden.

Ganz klar liegt die Sache bei JUSTIN. In Kap. 8 des Dialogs sagt Tryphon: „Wenn Christus auch geboren ist und sich irgendwo aufhält, ist er doch unbekannt (ἄγνωστος), ja er kennt nicht einmal sich selbst, noch hat er keine Macht, bis Elias kommt und ihn salbt, und ihn jedermann bekannt (φανερόν) macht." In Kap. 110 referiert JUSTIN als jüdische Behauptung: „Wenn man auch sage, er sei gekommen [wie die Christen tun!], so werde er doch nicht erkannt als der er sei, außer wenn er offenbar und berühmt (ἐμφανὴς καὶ ἔνδοξος) werde; dann werde man erkennen wer er sei."

Die Unbekanntheit, von der diese Stellen zunächst reden, bezieht sich ohne Zweifel auf die Zeit des Privatlebens des Messias. Aus dem Wesen des jüdischen Messias, der einerseits ein ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων und andererseits ein gottgeholfener Führer und Kriegsheld sein soll, fließt, daß die messianische Qualität erst durch die messianischen Taten offenbar wird. Ehe der Messias auftritt und im Kampfe Glück hat, kann weder er selbst noch ein anderer von seinem Messiastum etwas wissen. Das sind dem Judentum selbstverständliche Sätze. Eben wegen

dieser Selbstverständlichkeit kann die Betonung seiner Unbekanntheit während seines Privatlebens nur in polemischer Absicht geschehen. Diese Absicht ist ja ohnehin deutlich genug; denn an beiden Stellen wird die Behauptung seiner Unbekanntheit in Gegensatz gestellt zu christlichen Sätzen; diese Sätze sollen dadurch, wenn nicht als falsch, so doch als unbeweisbar und aus der Luft gegriffen (als eine μάταια ἀκοή) erscheinen. Tatsächlich trifft diese Polemik den Glauben der Christen gerade ins Herz. Dessen Kernpunkt war, daß der Messias schon vor seiner wirklichen messianischen Offenbarung erschienen sei und anerkannt werden wolle.

Daß der Messias vor seinem öffentlichen Auftreten nicht als solcher erkannt werden kann, ist also das erste, was Tryphon behauptet. Worin das öffentliche Auftreten, durch das er sich allen kund tue, nun eigentlich bestehen werde (nämlich in messianischen Taten), das sagt Tryphon nicht; darüber bestand zwischen ihm und seinem christlichen Gegner kein Unterschied der Meinung. Statt der Legitimation durch den Erfolg nennt er aber eine andere Legitimation, die durch Elias: dieser soll den Messias salben, ihn in sein Amt einsetzen[1]). Das ist nicht so zu verstehen, daß die Salbung durch Elias jene andere Legitimation ersetzt. Das kann sie nicht. Sondern der Grund, weshalb Tryphon die Sache in dieser Weise darstellt, ist, daß er hier die Gelegenheit hat, einen zweiten polemischen Zug einzuflechten. Der polemische Charakter des Satzes von Elias ist an sich klar, und Tryphon bemerkt auch ausdrücklich in seiner späteren Polemik (Kap. 49), daß Elias dem Jesus nicht vorangegangen ist. Man darf gewiß glauben — was ich hier nicht weiter begründen kann —, daß diese Lehre von der Salbung des Messias durch Elias überhaupt erst aus der antichristlichen Polemik geboren ist, wenn sie auch andererseits in der allgemeinen Forderung einer prophetischen Autorisation des Königtums wurzelt[2]) und eine Spezialität der-

[1]) In der anderen Aussage (Kap. 110), die dem Tryphon nicht zugeschrieben wird, steht nichts von Elias, und es ist kaum richtig, ihn hier zu subintelligieren; ἐμφανής könnte er den Messias zwar machen, aber ἔνδοξος würde dieser erst durch die eigene Tat, durch Waffenerfolge, werden.

[2]) Vgl. 1. Makk 14$_{41}$, JOSEPHUS Arch. XIV, 3. 2 (= XIV, 41), und im A. T. die jüngere Quelle der Bücher Samuelis.

selben ist. Schon die Synoptiker haben diese Polemik berücksichtigt und durch den Mund Jesu widerlegt werden lassen (Mk 9_{11}); vielleicht ist sie der Grund gewesen, weshalb die Geschichte Jesu mit Johannes anfängt.

Auch im 4. Esra liegt die Sache klar am Tage. In der Visio sexta (Kap. 13) träumt Esra vom Danielischen Menschensohn, den er aber als „Mensch" oder „Mann"[1]) bezeichnet. Die Beschreibung dieser Gestalt ist bei Esra stark erweitert; es fehlt aber auch ein gewichtiger Zug, den Daniel hat. Der von Esra geschaute Mensch steigt „aus dem Herzen des Meeres" auf — während Daniel über seinen Ursprung nichts berichtet —, fliegt dann zwar mit den Wolken des Himmels, wird aber von diesen nicht vor den himmlischen Thron des Betagten geführt; sondern, da er sich sofort in den Kampf mit Menschen einläßt, muß der Verf., obgleich er es nicht ausdrücklich sagt, meinen, daß die Wolken ihn vom Meere auf das Land tragen. Vielleicht hat der Verf. mit Bewußtsein jenen Zug, die Vorführung des Messias vor den Thron Gottes, ausgelassen[2]). Was uns hier interessiert, ist jedoch nur das Aufsteigen des Menschen aus dem Meere. Dieser Zug ist dem Verf. wichtig; denn danach bezeichnet er die geschaute Gestalt (v. 5 25 32), und in der Deutung der Vision wird dieser Zug dadurch betont, daß er den Gegenstand einer besonderen Frage Esras bildet (v. 51ff.). Seine Bedeutung wird hier folgendermaßen erläutert: „Wie niemand erforschen noch wissen kann, was in den Tiefen des Meeres ist, so kann keiner der Erdenbewohner meinen Sohn schauen noch seine Gefährten (eos qui cum eo sunt), außer an seinem Tage." Trotz Gunkel ist es nicht zweifelhaft, daß das Aufsteigen des Menschen aus dem Meere ein von Esra selbst erfundener Zug ist[3]). Übrigens ist der Ursprung des

[1]) Versio syra sagt: barnaša.

[2]) Natürlich um den Messias nicht zu hoch steigen zu lassen. Über andere antichristliche Züge seiner Messias-Schilderung vgl. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 116ff.

[3]) Gunkel (i. d. Anm. z. St.) vermutet, daß der Zug überliefert sei. Da er wohl die Vision selbst nicht für alte Tradition ansehen kann, muß er meinen, das Kommen des Messias aus dem Meere sei eine alte Anschauung, die Esra hier in die allegorische Darstellung einflicht. Als Grund der Vermutung gibt Gunkel die Seltsamkeit des Zuges an: „Nach der eschatolo-

Zuges gleichgültig; nur die Anwendung hat für uns und für den Verf. Bedeutung. Daß der Messias und seine Gefährten erst „an seinem Tage“ gesehen werden können, bis dahin unbekannt bleiben, ist also dem Esra ein besonders wichtiger Gedanke. Weshalb? Unmöglich kann Esra die himmlische Verborgenheit des Präexistenten meinen, was die Forscher alle annehmen; denn wenn er erst an einen himmlischen Ursprung des Messias glaubte, dann war diese Verborgenheit etwas Selbstverständliches, und die Betonung davon nicht erklärlich (und für die Polemik gegen die Christen unbrauchbar). In der Tat ist nun der Messias für Esra kein himmlisches Wesen (s. Anh. II). Die Sache, die hier vorliegt, ist deshalb die, daß Esra, ganz wie die Juden bei Justin, im Interesse der antichristlichen Polemik die irdische Unbekanntheit des Messias bis zu seinem öffentlichen Hervortreten („seinem Tage“)[1]) betont.

Bei dieser Auffassung wird alles verständlich, auch die hinzugefügte Bemerkung, daß auch die Gefährten des Messias seine Unbekanntheit teilen. Mit diesen qui cum eo können auf dem Standpunkt der jüdischen Messias-Idee nur die Freunde und Ratgeber, die Minister, Generale und übrigen Beamten des messianischen Königs gemeint sein. Daß diese bis zum angegebenen Zeitpunkt unbekannt bleiben werden, ist ebenso selbstverständlich wie daß der Messias selbst es bleiben wird.

---

gischen Dogmatik kommt der Christus vom Himmel, nicht aus dem Meere.“ Gunkel vermengt hier das allegorische Bild mit dessen Deutung; es ist aber kein Grund vorhanden, den Zug nicht als Bild zu belassen. Zwar wird in dieser Allegorie die Wirklichkeit nicht in allen Teilen bildlich verhüllt; aber wenigstens die Züge derselben, die Esra durch seine Deutung selbst als Bilder erklärt, muß man als Bilder stehen lassen. Nur im Bilde kommt der Messias aus dem Meere. Dieser Zug ist keineswegs seltsam, sondern die naheliegendste Allegorie, die Esra für seinen Zweck finden konnte. Der Zug ist eine weitere Ausführung des vorliegenden Bildes, daß der Menschensohn mit oder auf den Wolken einherfliegt. In Palästina kommen die Wolken immer vom Westen, und wenn man über das Meer ausblickte, konnte man die Wolken gleichsam aus dem Meere emporsteigen sehen (1. Kön 18_{44}). Von sich selbst bot ihm also die Danielische Darstellung die beste Gelegenheit, einen polemischen Zug einzuflechten. Was konnte besser die unbekannte Herkunft des Messias veranschaulichen, als die unerforschte Meerestiefe! Es ist also völlig unnötig, hier alte Tradition zu wittern.

[1]) Vgl. „die Tage des Messias“, die mit seinem Hervortreten anfangen.

Die Behauptung ist also polemisch, bezieht sich darum auf die Apostel und andere hervorragende Jünger Jesu. Bekanntlich haben diese sich darauf etwas zugute getan, daß sie die Freunde des künftigen Königs seien. Sie ließen sich von der Macht und Herrlichkeit träumen, die ihnen im künftigen Reich in Aussicht stand (vgl. Luk 22_{29} = Mt 19_{28}; Mk 10_{35} ff.), und natürlich hat ihre Glaubenszuversicht und ihr Werbemut auch den ungläubigen Juden gegenüber aus diesen glänzenden Hoffnungen kein Hehl gemacht. Dem tritt Esra hier entgegen; das alles ist nur ein eitler Wahn, meint er, wie es ein Wahn ist, daß ihr Jesus der Messias sei.

Ist dies richtig, dann wird man auch in 7_{28} bei der Erwähnung der Gefährten des Messias[1]) wenigstens einen polemischen Unterton annehmen müssen. Dem steht auch nichts entgegen. Der Zusammenhang der Stelle ist durch und durch polemisch: 7_{28} f. die Betonung der Sterblichkeit des Messias, 7_{30-44} die eigentümliche Konstruktion der eschatologischen Entwickelung, wodurch das in 6_6[2]) aufgestellte Programm (finis per me et non per alium!) durchgeführt werden soll[3]). Der Sinn von 7_{28} ist demnach: erst jetzt, d. h. erst an dem von der Schilderung hier erreichten Zeitpunkte, wird der Messias mit seinen Gefährten sich offenbaren. Wer sie vorher kennen will, ist ein Träumer oder ein Schwindler!

Johannes gibt (7_{27}) die „Lehre" von der Verborgenheit des Messias in einer Form wieder, die charakteristisch von der Esras und Justins abweicht. Esra und die Juden bei Justin behaupten, daß der Messias unbekannt bleiben werde, bis daß er öffentlich als Messias auftritt, d. h. bis daß er den Krieg mit den Römern aufnimmt und darin Glück hat. Der polemische Sinn ist dann: also läßt sich Jesu Messiastum jetzt gar nicht feststellen, sondern ist eine unbeweisbare Behauptung. Bei Johannes geht die Polemik einen Schritt weiter und will beweisen, daß Jesus der Messias nicht sein kann. Nach der von Johannes angeführten jüdischen Behauptung soll auch der öffentlich aufgetretene Messias in einer gewissen Hinsicht un-

[1]) Revelabitur filius meus . . . cum his qui cum eo.
[2]) In den orientalischen Versionen: 6_1.
[3]) Vgl. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 116f.

bekannt sein; die Unbekanntheit muß dann natürlich etwas anderes bedeuten, als sie bei Esra und Justin bedeutet: es wird erklärt, man werde nicht wissen, woher er sei. Im Munde der Redenden bedeutet dies (vgl. v. 27a): sein Wohnort und seine Familie werden unbekannt sein. Das haben aber die Juden von einem irdischen Messias nicht behaupten können; nur von einem himmlischen, etwa plötzlich vom Himmel erscheinenden Messias ließe sich die Behauptung machen; von einem solchen ist aber bei der „Lehre" von der Verborgenheit des Messias nicht die Rede. Johannes referiert also die jüdische Anschauung unrichtig. Das könnte auf Mißverständnis beruhen. Wahrscheinlich liegt aber eine absichtliche Verdrehung vor. Johannes erreicht nämlich in dieser Weise, daß die Lehre, die er als jüdisch ausgibt, einen doppelten Sinn erhält: einen irdischen, von dem aus die Juden Jesu Messianität abweisen können, und einen tieferen, überirdischen, in welchem die rabbinische Lehre mit dem christlichen Glauben aufs Schönste übereinstimmt. Die Juden sagen ein wahreres Wort als sie ahnen. Gegen ihren Willen bestätigen sie die christliche Lehre von der überirdischen Herkunft des Christus und sprechen so sich selbst das Urteil.

Anhang II. Über den Messias der Esra-Apokalypse.

Eine Parallele zum vermeintlich himmlischen Messias der Bilderreden findet man jetzt gewöhnlich im Messiasbild des 4. Esra. Das ist aber nicht richtig. Esra sagt 12_{32} rund heraus, der Messias „werde aus dem Samen Davids erstehen" [1], und das ist seine wirkliche Anschauung. Die irdische Herkunft des Esranischen Messias beweist auch der Umstand, daß Esra so stark die Unbekanntheit des Messias bis zu seinem öffentlichen Auftreten betont; denn diese Lehre gehört zur Vorstellung von einem irdischen Messias (s. Anh. I). Wenn man trotzdem bei Esra einen himmlischen Ursprung des Messias oder wenigstens seine Präexistenz gelehrt findet, so kann man

[1]) Diese Worte fehlen zwar in der lateinischen Übersetzung, sind aber hier durch Zufall ausgefallen; denn der Text des Lateiners kann nicht übersetzt werden.

sich dafür zwar auf die Stelle 14_9 berufen, die eine solche Anschauung voraussetzt. Hier verheißt Gott dem Esra, daß er (ohne zu sterben) von den Menschen weg werde entrückt werden, „und du wirst fürderhin bei meinem Sohne und bei deinesgleichen (cum similibus tuis)[1]) verweilen, bis daß die Zeiten um sind". Aber die Worte „bei meinem Sohne und" sind interpoliert; sie fehlen an der parallelen Stelle 14_{49}, wo die Erfüllung dieser in 14_9 gegebenen Verheißung erzählt wird; es heißt hier: „Damals wurde Esra entrückt und an die Stätte der ihm Ähnlichen (in locum similium eius) geführt." Die Lehre von der Präexistenz des Messias findet sich nirgendwo sonst bei 4. Esra, sie streitet gegen die offene Aussage Esras 12_{32} (s. o.), gegen die Anschauung, die der Betonung der Unbekanntheit des Messias zugrunde liegt, und gegen die klar hervortretende Tendenz der Messias-Schilderung in 7_{28} ff.[2]). Wäre der Text von 14_9 echt, dann müßte die Anschauung von der Präexistenz des Messias hier zufällig und im Widerstreit mit seiner bewußt festgehaltenen Anschauung ihm in die Feder geflossen sein. Unter diesen Umständen erhält aber das Fehlen der betreffenden Worte in 14_{49} ein besonderes Gewicht; sie beweisen die Interpolation in 14_9.

Die Lehre von der Präexistenz oder der himmlischen Herkunft des Messias finden die Forscher aber auch anderswo bei 4. Esr, vor allem in dem 12_{32} 13_{26} gebrauchten Ausdruck, daß Gott den Messias „lange Zeiten hindurch, bis auf das Ende, aufbewahrt" habe. Diese Auffassung des Ausdrucks beruht jedoch nur auf Flüchtigkeit der Forscher. Sie haben bei 12_{32} vergessen, was sie einige Verse vorher $12_{21\,30}$ gelesen hatten. Es wird nämlich hier von mehreren römischen Kaisern gesagt, daß sie von Gott „aufbewahrt" werden[1]), und zwar ebenfalls „für das Ende" (v. 21). Die reale Präexistenz liegt also nicht im Wort. Die Aufbewahrung ist ein Akt in Gott und be-

[1]) Das sind Henoch, Elias, Moses u. A.

[2]) S. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 116f.

[3]) An allen Stellen hat der Grieche dasselbe Wort gebraucht. Denn die Verba der Tochterversionen sind: Versio latina 12_{21} servare; 12_{30} 13_{26} conservare; 12_{32} reservare. — V. syra hat $12_{21\,32}$ 13_{26} נטר (= φυλάσσειν, τηρεῖν, φρουρεῖν etc.); 12_{30} übersetzt sie nach dem Sinne mit פרש = bestimmen. — V. aethiop. setzt überall ʿaqaba (bewachen, bewahren, aufsparen).

deutet, daß Gott das geschichtliche Auftreten der betreffenden Personen bis zu der von ihm bestimmten Zeit aufhält.

Auf Flüchtigkeit beruht es auch, daß einige Forscher sogar das Aufsteigen des Messiassymbols aus dem Meere (13, u. ö.) als Zeugnis für die Präexistenz des Messias verwerten wollen. Dies ist ein Bild, das eine Lehre verhüllt, nämlich die Lehre von der Unbekanntheit des Messias bis zu seinem öffentlichen Auftreten. Dieser Zug beweist vielmehr das Gegenteil, die irdische Herkunft des Messias (vgl. Anh. I).

Anhang III. Die Abfassungszeit der Bilderreden.

Der Verf. schreibt nach Daniel, bei dem er die Gestalt des Menschensohnes (Kap. 46) geliehen hat. Der früheren makkabäischen Zeit kann die Schrift nicht gehören; denn in dieser Zeit konnten die Frommen über keine Bedrückung klagen; da war ihnen vielmehr das Glück der verheißenen Heilszeit erschienen[1]). Soweit besteht Einigkeit unter den Forschern, von hier ab teilen sich die Wege. Die Meisten (Köstlin, Dillmann, Charles, Martin, Beer, Bertholet u. A.) setzen die Schrift in die Zeit der späteren Makkabäer, zwischen 96 und 63 v. Chr.; andere setzen sie in die römische Zeit nach 63 v. Chr. (Schürer, Bousset, Baldensperger). Diese letztere Anschauung ist ohne Zweifel die richtige; es ist nicht leicht verständlich, warum die erstgenannte Datierung sich so großer Beliebtheit freuen kann; ihre Anhänger haben wenig oder nichts für sie vorgebracht.

Die Entscheidung der Frage nach der Abfassungszeit ist mit der Beantwortung einer anderen Frage gegeben: wer sind die Könige und Mächtigen, die durch die ganze Schrift hindurch als Feinde und Bedrücker der Gerechten erscheinen, und über deren Leichen die neue Zeit des Heils einherschreiten soll? Sind es einheimische Fürsten, Alexander Jannäus und seine Söhne, unter deren Bedrückung die Pharisäer seit 96 v. Chr. zu leiden hatten, und mit denen der Priesteradel und die Sadduzäer verbunden waren? Oder sind heidnische Macht-

[1]) Vgl. Einheitlichkeit d. jüd. Esch. S. 134f.

haber gemeint, die römischen Kaiser und Statthalter? Letzteres ist das Richtige.

Die Vorwürfe, die die Schrift gegen „die Könige und Mächtigen“ erhebt, kann man in drei Punkte zusammenfassen:

1. Sie sind Sünder und begehen Ungerechtigkeit.
2. Sie verfolgen die Gerechten.
3. Sie verweigern dem Herrn der Geister die Anerkennung und beten vielmehr Idole an.

Die beiden ersten Vorwürfe sind unserer Frage gegenüber neutral, der dritte dagegen entscheidet. Dieser Vorwurf, der auf religiöse Verkehrtheit lautet, spielt die größte Rolle in der Schrift. Zwar wird der Idololatrie der Könige und Mächtigen nur an einer Stelle gedacht, 46_{7} f.:

„Ihr Glaube gehört den Göttern, die sie mit ihren Händen gemacht.“ Aber die entsprechende negative Aussage, daß sie dem Gott Israels nicht gehuldigt, ihn nicht anerkannt haben, begegnet in mannigfach variierter Form. — Vor allem liebt es der Verf., die Feinde der Gerechten als „die Sünder, die den Herrn der Geister verleugnen“, zu charakterisieren: 38_{2} 41_{2} $45_{1.2}$ 46_{7}g 48_{10}d. An den beiden letzten Stellen wird es ausdrücklich gesagt, daß es die Könige und Mächtigen sind, die den [Namen des] Herrn der Geister verleugnen[1]). Andere Ausdrücke für dieselbe Sache sind:

46_{5}b weil sie ihn[2]) nicht erheben noch preisen,
c noch anerkennen, woher ihnen das Königtum verliehen worden. —
$_{6}$f weil sie den Namen des Herrn der Geister nicht erheben. —
$_{7}$b sie erheben ihre Hände gegen den Höchsten. —

Besonders stark tritt es in Kap. 63 hervor, daß dieses verkehrte Verhalten dem Herrn der Geister gegenüber die Hauptsünde der Könige und Mächtigen bildet. Sie werden hier selbst als Redende eingeführt. Als das Gericht über sie angeht, wünschen sie sich die Gelegenheit, daß „wir rühmen, danken und (unseren Glauben) bekennen könnten vor seiner Herrlichkeit“ (v. 5). Denn „nun haben wir eingesehen, daß wir den

[1]) 48_{10} ist „und seinen Gesalbten“ interpoliert; s. o. § 6.

[2]) „ihn“ ist Gott, nicht der Menschensohn. Vgl. DILLMANN. Ein relationsloses „er“ von Gott steht außer hier auch 39_{10}f. 51_{2}.

Herrn der Könige . . . rühmen und preisen sollen" (v. 4). Wenn sie jetzt ins Unglück gekommen sind, so ist es geschehn,

„weil wir nicht geglaubt (oder: bekannt) haben vor ihm, noch den Namen des Herrn der Geister gepriesen" (v. 7).

Die hier dargestellte Charakteristik der Könige und Mächtigen beurteilt Charles 1912 (zu 38_5) so: „Nur eine Aussage „scheint auf heidnische Herrscher hinzuweisen, nämlich die: „ihr Glaube gehört den Göttern, die sie mit ihren Händen „gemacht haben (46_7). Dies ist aber nur ein starker Ausdruck[1]) „für die heidnische oder sadduzäische Haltung der makka-„bäischen Fürsten und ihrer Anhänger, und wir könnten damit „passend vergleichen Ps Sal 1_8 8_{14} 17_{17}[2]), wo dieselben Per-„sonen dafür angeklagt werden, daß sie die Heiden in Ido-„lolatrie überbieten." — Der eine Satz von der Götzenverehrung soll also Übertreibung sein; die anderen Sätze dagegen sollen in nüchterner, einfacher Weise die Art der späteren Makkabäer und der Sadduzäer, nämlich ihre vermeintliche Irreligiosität, bezeichnen.

Das zitierte Urteil von Charles ist in allen Punkten falsch: a) Die Behauptung von dem Götzendienst der Könige und Mächtigen darf nicht als Übertreibung aufgefaßt werden; b) nicht nur dieser eine Satz, sondern auch die anderen oben zitierten weisen viel natürlicher auf heidnische als auf jüdische Herrscher hin; c) die herangezogenen Stellen der Salomopsalmen bilden gar keine Analogie; sie reden mit keinem Wort von Götzenverehrung. Über diese Stellen ist folgendes zu bemerken: Sie sagen nur im Allgemeinen, daß die Angeklagten (die Makkabäer und ihre sadduzäischen Anhänger) schlimmer sündigen als die Heiden. Diese Behauptung ist natürlich eine Übertreibung, versteht sich aber dadurch, daß sie den Verlust der Selbständigkeit im Jahr 63 v. Ch. erklären soll. Was aber

[1]) Bei der Erklärung von 46_7 ist ihm jedoch diese Auffassung bedenklich geworden. Deshalb sagt er hier, der zitierte Satz sei ein sonderbarer (strange) Ausdruck für die idololatrischen Neigungen der Sadduzäer, und will den unbequemen Satz durch Textänderung wegschaffen: אלילים (= Götter) sei vielleicht aus מעללים (= Taten) verderbt!

[2]) Charles folgt der alten Verszählung. Nach der neuen sind es: 1_8 8_{12} 17_{15}.

unter den schlimmen Sünden zu verstehen ist, sagen die Psalmen sonst deutlich genug. Es sind grobe geschlechtliche Sünden (8_{9} f.), soziale Sünden, Bedrückung der Frommen ($17_{16.20}$) und besonders kultische Sünden (1_{8} 8_{11} f.); aber von Götzendienst verlautet nichts. Ganz natürlich, denn die idololatrischen Neigungen der Sadduzäer im 1. Jahrh. v. Chr. existieren nur in der Phantasie der Forscher.

Außer den schon genannten Sünden haben die Makkabäer ihr Konto noch mit zwei anderen belastet. Die eine wird ihnen in Ps Sal 17 vorgeworfen: ihre Usurpation des Thrones trotz ihrer nicht-davidischen Herkunft (v. 4f.). Diesen Fehler haben die Frommen natürlich erst dann entdeckt, als sie sich mit ihnen zerworfen hatten. Reeller ist deshalb ihre andere Sünde, die uns aus der Geschichte bekannt ist: ihre Ablehnung der pharisäischen Sondergebote. Da steckte der eigentliche Grund des Zerwürfnisses; das war die Sünde des Alexander Jannäus, und die genügte, um ihn in den Augen der Pharisäer zu verurteilen. In Ps Sal 17 wird diese Sünde nicht mit dürren Worten beschrieben; man kann annehmen, daß sie sich unter der allgemeinen Bezeichnung „Sünde" verbirgt (vgl. παρανομία v. 20, ἁμαρτωλοί v. 5).

Die Anklagen der Frommen gegen das makkabäische Königshaus und gegen die Sadduzäer sind uns also wohl bekannt. Damit deckt sich aber nicht das Bild, das die Bilderreden von den von ihnen bekämpften Königen und Mächtigen entwerfen. Zwar werden sie „Sünder" genannt und verfolgen die Frommen; aber von dieser Verfolgung abgesehen können die Bilderreden keine besonderen Sünden nennen: natürlich genug, wenn sie Heiden sind; denn dann sind sie eben von allen möglichen Sünden befleckt. Besonders muß es auffallen, daß die illegitime Herkunft der Könige nicht erwähnt wird. Statt der geschlechtlichen und kultischen Sünden, die neben der Illegitimität in den Psalmen Salomos so stark hervorgehoben werden, hören wir in den Bilderreden von ganz anderen Dingen. Die Hauptsünden der Könige und Mächtigen sind hier in engstem Sinne religiöser Art; sie richten sich speziell gegen Gott und bestehen in Götzenverehrung, Empörung gegen Gott (46_{7} b), Verweigerung der Anerkennung und Huldigung Gottes, des

Glaubens an ihn. Daß hier überall der heidnische Sinn gezeichnet ist, sollte jedem klar sein. Es geht nicht an, die Anklage auf Götzenverehrung als Übertreibung abzutun. Sie ist viel mehr als Übertreibung; sie liegt auf einem ganz anderen Plan als die in den Psalmen Salomos erhobenen Anklagen, und mußte, wenn gegen die Makkabäer gerichtet, den zeitgenössischen Lesern unverständlich sein. Daß Alexander Jannäus den Göttern Griechenlands nicht wirklich zugetan gewesen, gesteht jeder ein. Er hat aber gewiß auch keinen Anlaß zu solchem Verdacht gegeben. Vielmehr hat er für die Eigenart des Judentums geeifert; den bezwungenen palästinischen Völkerschaften hat er mit Gewalt die Beschneidung aufgenötigt. Niemand konnte dann glauben, daß er den Gott der Beschneidung verlassen wolle.

Weiter aber wäre es nicht möglich, nur jenen einen Satz, der den Königen und Mächtigen Götzendienst vorwirft, als Übertreibung anzusehen. Auch die übrigen Vorwürfe dieser Gruppe könnten unmöglich buchstäblich gemeint sein, wenn sie gegen die Makkabäer und Sadduzäer gerichtet wären. Als Übertreibungen aufgefaßt werden aber auch diese Anklagen unverständlich, ebenso gut wie die auf Götzendienst lautende; sie haben eine ganz andere Art als die geschichtlichen Sünden und Mängel der Makkabäer.

Sind die „Könige und Mächtigen“ dagegen Heiden, dann sind alle diese Aussagen klar und einfach. a) Die Heiden „verleugnen den Herrn der Geister“, nämlich durch die Torheit ihres Götzen- und Dämonendienstes. Dem Gott Israels, dem einzigen wahren Gott, zu dienen und huldigen sind sie eigentlich verpflichtet; von ihm wollen sie aber nichts wissen. Merkwürdig genug fand Köstlin[1]), daß mit diesem Ausdruck „(antitheokratische) jüdische Könige besonders gemeint sein müssen“. Er hat das „Verleugnen“ Gottes nach unserem Sprachgebrauch verstanden, wonach es nicht von Heiden, sondern nur von ungläubig gewordenen Christen gebraucht wird. Das entspricht aber nicht jüdischem Sprachgebrauch,

[1]) Theol. Jahrb. 1856, S. 268. — Ebenso Dillmann, Prot. Realencykl.² XII 351, Martin, Livre d'Hénoch. 1906. p. XCVII.

wie 4. Esr 7_{37} zeigt. — b) Die Heiden „erheben ihre Hände gegen den Höchsten“ [1]), nämlich indem sie sein Volk antasten. Die Sache Israels fällt ohne Weiteres mit der Gottes zusammen. Den Heiden gegenüber bilden Gott und Israel eine Einheit. Israel ist sein Augapfel; wer sich am Volk vergreift, greift seinen Gott an. Gerade dies religiöse Hochgefühl der Juden hat dazu beigetragen, die Kluft zwischen Juden und Heiden zu vertiefen. — c) Die heidnischen Könige erkennen nicht, von wem ihnen das Königtum verliehen worden ist. Sie glauben nämlich, ihre Herrschaft von ihren als Götter angebeteten Dämonen empfangen zu haben; in der Tat hat ihnen der Gott Israels die Macht über die Welt und über sein eignes Volk eingeräumt. Die Aussage beruht auf der gewöhnlichen apokalyptischen Anschauung, daß die Herrschaft der verschiedenen Weltreiche keine absolute, selbstherrliche, sondern eine ihnen vom Gott Israels bewilligte sei. In dieser Anschauung drücken die Juden den Glauben an die Weltherrschaft ihres Gottes aus. Die Heiden lehnen das als hochmütige Anmaßung der Juden ab. Vom jüdischen Standpunkt gesehen begehen sie dann die Sünde, daß sie den wirklichen Gott der Welt nicht anerkennen. — Gewöhnlich vergleicht man zu diesem Satz (46_5 c) die Stelle Röm 13_1 („jede Obrigkeit ist von Gott“), die auch wirklich eine damit im Grunde identische Anschauung enthält. Schwerlich kann man aber durch diese Parallele die Beziehung des Satzes auf Alexander Jannäus möglich machen. Daß ein Herrscher jene Wahrheit von der göttlichen Quelle der obrigkeitlichen Macht verleugne, können wir sagen, wenn er in selbstherrlicher Überhebung jedes Gefühl höherer Verantwortung unterdrückt und die Gesetze der Menschlichkeit verachtet. Wenn aber die Pharisäer der Despotie und Grausamkeit des Alexander Jannäus den Gedanken der Verantwortlichkeit vor Gott entgegenhalten wollten, würde die Form eines Hinweises auf das göttliche Gericht ohne Zweifel die nächstliegende sein.

Auf Heiden bezogen, sind also alle Aussagen einfach und

[1]) CHARLES will diesen für ihn unbequemen Satz streichen, aus Gründen des Strophenbaus, und weil der Name „der Höchste“ in den Bilderreden sonst nicht vorkomme. Er steht aber auch 62_7.

natürlich. Daß aber Alexander Jannäus und seine Söhne den Gott Israels verleugnen, ihre Hände gegen ihn erheben, ihn als Quelle ihrer Macht nicht anerkennen, ja ihn nicht einmal preisen und anbeten, überhaupt nicht an ihn glauben sollten, das wären wunderliche Anklagen, die die Sünden der Makkabäer auf das im besonderen Sinne religiöse Gebiet verlegen, während sie in der Tat moralischer oder kultischer Art gewesen sind. In dieser Haltung der Schrift sieht man wohl gewöhnlich die Äußerung einer geistvolleren tieferen Betrachtungsweise des Verfassers; er habe die vielen Sünden der Makkabäer aus ihrer Irreligiosität abgeleitet. Aber der Verf. ist kein geistvoller Mensch, sondern hält sich ans Greifbare und Einfache.

Bei dieser Sachlage sollte man erwarten, daß die Anhänger der jüdischen Herkunft jener „Könige und Mächtigen" der Bilderreden für ihre Anschauung durchschlagende Zeugnisse ins Feld führen können. Das ist aber keineswegs der Fall. Charles macht nicht einmal den Versuch näherer Beweisführung, sondern sagt nur (s. Anm. zu 38_5): „the facts taken together point decidedly to unbelieving native rulers and Sadducees", und schließt daran eine nackte Zusammenstellung der verschiedenen Aussagen der Bilderreden über die Feinde der Gerechten. Bei anderen Forschern findet man ein paar völlig wertlose Beweise angegeben: 1) den Ausdruck, daß die Könige und Mächtigen den Herrn der Geister verleugnen (Köstlin, Dillmann, Martin), worüber wir eben sprachen; 2) die Stelle 46_8, wo man früher las: „sie werden aus den Häusern seiner Versammlungen vertrieben" (gehören also mit zur Gemeinde — so Köstlin, Beer). Der richtige Text lautet aber: „sie verfolgen die Häuser seiner Versammlungen" (d. h. die Gemeinde; s. o. § 5c).

Zwischen 63 v. Chr. und 66 n. Chr. sind also die Bilderreden verfaßt. Für die nähere Bestimmung des Termins kommt folgendes in Betracht: Auf die Zeit der Selbständigkeit und auf den Verlust derselben im Jahr 63 v. Chr. weisen die Bilderreden nirgendwo hin. Diese Dinge werden deshalb etwas weiter zurück liegen. Auch deutet der Verf. mit keinem Wort an, daß es in seiner Gegenwart eigene jüdische Könige gibt; es scheint daß die Juden es unmittelbar mit den heidnischen

Machthabern zu tun haben. Diese verfolgen sie (46_8). In der Zeit des Herodes haben aber die Römer sich wenig in die inneren Angelegenheiten des jüdischen Staates gemischt. Man wird die Schrift also in die Zeit der römischen Prokuratoren setzen müssen.

Verzeichnis von Textkorrekturen.

38_2. Statt „der Gerechte" lies „die Gerechtigkeit" (s. § 5b).

39_{4-7}. In v. 4 streiche „ein anderes Gesicht". In v. 5 streiche die Zeilen a b („Hier sahen — für die Menschenkinder"). In v. 6 lies „die Auserwählten", „in ihren Tagen". In v. 7 lies „ihre Wohnung" (s. § 4B b).

40_5. Streiche „den Auserwählten und" (s. § 4B a).

45_3. Streiche „mein Auserwählter" in Z. a und „Zahl" in Z. c. Lies in Z. b statt „wählen" etwa: „richten"; lies in Z. e f Suffixe der 3. Person, und in Z. d statt „erstarken" etwa: „erbeben" (s. § 4B d). Demnach lautet der Vers:

a An jenem Tage wird er (Gott) sitzen auf dem Throne der Herrlichkeit,
b und er wird richten ihre (der Sünder) Werke,
c und sie werden keine Ruhe haben,
d und ihre Seele wird in ihrem Inneren erbeben,
e wenn sie seine Auserwählten sehen,
f [und] die seinen herrlichen Namen angefleht haben.

45_{4-6}. Die 1. Person ist in die 3. zu korrigieren (s. § 4B c Anm.). Ebenso 48_9 56_7.

45_4 ist ganz zu streichen (s. § 4B e).

46_3. Lies in Z. c (s. § 11d):
„dem alle Schätze des Verborgenen gehören".
In Z. d ist „siegen" verderbt (s. § 11c).

46_8. Lies: „sie verfolgen seine Gemeinde[n?], und die Gläubigen usw." (s. § 5c).

$47_{1.4}$. Statt „des Gerechten" lies „der Gerechten" (s. § 5a).

48_3 ist ganz zu streichen (s. § 12).

48_4. Streiche „und er ist das Licht der Völker" (s. § 12).

48_6. Lies: „Denn der Auserwählte ist verborgen gewesen vor ihm". — V. 6b ist verderbt (s. § 12).

48_7. Lies: „Die Weisheit des Herrn der Geister hat die Auserwählten offenbart“ (s. § 12).

48_{10}. Streiche „und sein Gesalbter“ (s. § 6a).

49_3 ist ganz zu streichen; im letzten Gliede lese man:
„und der Geist der Erkenntnis und der Gerechtigkeit“ (s. § 9 a. E.).

51_3. Lies „auf seinem Throne“ (s. § 7 Anm.).

51_4. Statt „alle werden Engel im Himmel werden“ lese man mit GQTU CHARLES „alle die Engel im Himmel“ und verbinde dies als Nomin. pendens mit v. 5 (s. CHARLES 1912 z. St. und Eschatologie[1]) S. 152).

52_4 ist ganz zu streichen (s. § 6b).

52_5. Streiche „der Engel des Friedens“ (s. ebenda).

52_7. Streiche wenigstens „weder mit Gold noch mit Silber“, wahrscheinlich aber den ganzen Vers (s. § 9, die 2. Anm.).

52_8 ist ganz zu streichen (s. ebenda).

53_3. Streiche „dem Satan“ (s. Eschatologie S. 174 Anm. 3).

53_6. Lies (s. § 5c):
„Danach wird die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten erscheinen und sie werden nicht mehr gehindert werden usw.“

54_2 ist ganz zu streichen (und „für sie“ v. 3). S. Eschatologie S. 174 Anm. 1.

54_6. Der Satz „sie wurden dem Satan untertan“ ist korrupt oder interpoliert (s. Eschatologie S. 174 Anm. 3).

55_4. Lies: „auf dem Throne der (statt: meiner) Herrlichkeit“ (s. § 7 Anm.).

62_1. Statt „zu erkennen“ lese man „anzusehen“ (s. § 2, die 6. Anm.).

62_5. Statt „jenen Mannessohn“ lies „ihn“ oder „den Auserwählten“ (s. §§ 1 u. 2).

62_7. Statt „der Menschensohn“ lies „der Auserwählte“ (s. § 1). — Statt „vor seiner Macht“ lies etwa „durch seine Macht“. — Am Schluß des Verses lies: „und hat die Auserwählten geoffenbart“ (s. § 13).

62_8. Das Verbum „gesät werden“ ist verderbt (s. ebenda).

62_9. Streiche „ihre Hoffnung auf den Menschensohn setzen“ (s. §§ 1 u. 2).

62_{14}. Streiche „mit dem Menschensohne essen“ (s. §§ 1 2).

63_{11}. Statt „vor dem Menschensohne“ lies „vor ihm“ oder „vor dem Herrn der Geister“ (s. o. §§ 1. 2).

Mit 63_{12} schließen die Bilderreden s. o. § 3.

70_1. Str. „sein Name“ (s. § 3a Anm. 1).

---

[1]) So zitiere ich hier mein Buch „Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie“.

Stellenregister

(umfaßt nur die wichtigeren Stellen. — A = Anmerkung).

Hen
38 1 2 55f. 61 2 27 29 3 48 4 37
39 4-7 20—25 6 19 20ff. 10f. 24A
40 5 19f.
41 1 48
42 1f. 22A
45 3 19 26f. 3f. 55 4 19 25f.
46 3 43—49 4f. 36 5 24A 5-7 79ff.
7 22A 79ff. 8 30
47 1 4 28
48 1 56 2 5 2-6 49—55 4 34 6 16
38 6f. 57—62 9 25A 10 31
49 2 34 48 64—66 3 36 38f. 4 34
50 21A
51 2 24A 34 3 25 33A 5 36 41A
64—66
52 2 48 4f. 31f. 6 35 6-9 36A 9 57
53 6 2 29f. 36 55
54 1 3-6 66f.
55 4 40A 66—68
56 7 25A
58 6 22A
61 4 56 5 8 41A
62 1-15 9—15 1 9 37 2 12 13 4 22A
5 8 9 37 6 11 12 13 7 16 35 38
57—62 7f. 11 12 8 2 36 55A
62 63f. 9 11 12 13 14 14 15
15 36 63f.
63 1-12 9—15 4-7 80ff. 11 10 11
12 4 15
64 1 2 16
69 26-29 4 8 15 16
70 1-4 17 1 17A 49
71 1-17 17f. 3 22A 14 8
81 3 7
90 13-18 22A
Apok Baruch 30 1 14
4 Esr 7 28 75
12 32 77
13 3 73 26 77 51 71ff.
14 9 49 77
Ps Sal 1 8 80f.
8 13 80f.
17 4 81 15 80f. 36 45
Mark 9 11 73
Luk 21 36 65A
Joh 7 27 71ff.
1 Kor 6 3 66
Kol 3 3 48A
1 Joh 3 2 48A

Verlag von Alfred Töpelmann in Gießen

Die Einheitlichkeit d. jüdischen Eschatologie

von

Nils Messel

Dr. theol., Kristiania

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 30)

1915. IV und 188 Seiten. 18 Mark

Die Zukunft der Alttestamentl. Wissenschaft

von

Rudolf Kittel

ord. Professor a. d. Universität Leipzig

1921. 3.30 Mark

Einführung in das Alte Testament

Geschichte, Literatur und Religion Israels

von

Johs. Meinhold

ord. Professor a. d. Universität Bonn

1919. 224 Seiten. Geh. 21 Mk., geb. 30 Mk.

(Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß. Bd. 1)

Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion

von

Gustav Hölscher

ord. Professor a. d. Universität Marburg

(Erscheint in der Sammlung Töpelmann. Erste Gruppe: Die Theologie im Abriß)

Hebräisch-Aramäisches

Taschenwörterbuch zum Alten Testament

von

Prof. D. Dr. Georg Beer

1922. ca. 25 Bogen

Damit soll ein Gegenstück zu Preuschens Taschenwörterbuch zum Griechischen NT geschaffen werden, das sich gleich diesem rasch die Gunst seiner Benutzer erobern wird. Der Druck daran soll nächstens beginnen.

Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen

CIRCULATE AS MONOGRAPH

BS 410 Z4 Nr.33-35 Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft Beihefte

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY